CANARIOS EN LA JAULA IDENTITARIA

Selección de textos de
Fernando Estévez González

Mayte Henríquez y
Mariano de Santa Ana
(eds.)

MERCURIO
EDITORIAL

Mayte Henríquez y Mariano de Santa Ana **(Eds.)**

CANARIOS EN LA JAULA IDENTITARIA

SELECCIÓN DE TEXTOS DE FERNANDO ESTÉVEZ GONZÁLEZ

Esta obra cuenta con financiación del

Gobierno de Canarias

© de los textos, Fernando Estévez González, 2019 © del prólogo, Pablo Estévez, 2019 © de la introducción, Domingo Garí, 2019 © del epílogo, Pablo Ródenas Utray, 2019 © Gobierno de Canarias, 2019 © Mercurio Editorial, 2019

Primera Edición, diciembre 2019

Editores: Mayte Martín y Mariano de Santa Ana Diseño cubierta: Julián Cardeñosa
Maquetación: Jorge A. Liria
Corrección: Jorge A. Liria y Mariano de Santa Ana

Mercurio Editorial
Oficina comercial
c/ Berbiquí, 17-19

Polígono Industrial Santa Ana 28529 Rivas-Vaciamadrid (Madrid)
www.mercurioeditorial.com

ISBN: 978-84-17890-61-2 Depósito Legal: GC 543-2019

Impreso en Reprográficas Malpe, SA Calle de la Calidad, 34
Polígono Industrial Los Olivos 28906 Getafe (Madrid) Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra

NOTA EDITORIAL

Mayte Henríquez, Mariano de Santa Ana

Canarios en la jaula identitaria es una selección de artículos sobre cuestiones concernientes a la identidad de los canarios publicados a lo largo de tres décadas por Fernando Estévez González (1953-2016). Junto a *Indigenismo, raza y evolución*, único libro sobre la antropología insular que publicó en vida, a través estas páginas, cuyo título se toma de una de sus contribuciones, el lector puede aprehender la línea discursiva de este antropólogo, cuyos escritos marcan un antes y un después en el pensamiento producido en el Archipiélago.

Los editores tuvimos algunos titubeos en el proceso de selección, pues Estévez recurría con frecuencia a fragmentos suyos precedentes para reutilizarlos en los textos que tenía en curso. Tras unas cuantas lecturas demoradas, esta circunstancia, que en principio podría parecer mera reiteración, se nos reveló finalmente como una pista decisiva para captar la deriva de un pensamiento siempre en marcha y sobre los asuntos que le seguían obsesionando. Ello, pues, decantó nuestra elección.

Expresamos nuestro agradecimiento a los autores que arropan estos textos de Fernando Estévez González con sus palabras llenas de filiación intelectual y afecto: a Pablo Estévez, autor del prólogo, a Domingo Garí, firmante de la introducción y a Pablo Ródenas, que

escribió el epílogo. También queremos dejar constancia de nuestra gratitud hacia dos lectores minuciosos de los manuscritos de Fernando Estévez: Ruth Azcárate y Alberto García Quesada. Por último queremos decir que este trabajo no hubiera sido posible sin el respaldo de Miguel Ángel Clavijo Redondo, Director General de Patrimonio Cultural del Gobierno de Canarias, cuyo compromiso y entusiasmo con esta iniciativa ha dado como resultado la presente edición.

CANARIOS EN LA JAULA IDENTITARIA

SELECCIÓN DE TEXTOS DE

FERNANDO ESTÉVEZ GONZÁLEZ

ÍNDICE

PRÓLOGO, por Pablo Estévez, 13 INTRODUCCIÓN, por Domingo Garí, 17
ETNICIDAD Y NACIONALISMO EN CANARIAS. ALGUNOS ASPECTOS ESTRUCTURALES, 29
IDENTIDAD SIN OSCURANTISMO, 47
MONOGENISMO Y POLIGENISMO
EN LA LITERATURA ANTROPOLÓGICA CANARIA DELXIX, 51

N OTAS CRÍTICAS SOBRE EL CONCEPTO DE «TRADICIÓN ANTROPOLÓGICA». A PROPÓSITO DE LAS RELACIONES CENTRO- PERIFERIA EN LA ANTROPOLOGÍA CANARIA DE FINALES DEL XIX, 77

DESCUBRIR A LOS GUANCHES, ESTUDIAR A LOS CANARIOS, 95
EL MUNDO ABORIGEN EN LA
CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD CANARIA, 119
TIPOS Y COSTUMBRES, 139
MODERNIDAD Y RACIONALIDAD.
NUEVOS ENFOQUES DE LA ETNICIDAD Y EL NACIONALISMO, 151
MILLARES O LA EXCAVACIÓN SIN ARQUEOLOGÍA, 169
LA INVENCIÓN DEL GUANCHE. CLASIFICACIONES IMPERIALES Y CORRELATOS IDENTITARIOS DE LA RACIOLOGÍA EN CANARIAS, 179
EN BUSCA DE LOS ANCESTROS EUROPEOS. LA DICOTOMÍA ÁRABE BEREBER EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD CANARIA, 197
GUANCHES, MAGOS, TURISTAS E INMIGRANTES. CANARIOS EN LA JAULA IDENTITARIA, 217
EL GUANCHE COMO FANTASMA MODERNO O CÓMO LA HISTORIA DE LOS ORÍGENES ESTÁ SIEMPRE POR ESCRIBIR, 265

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS, 295
EPÍLOGO, por Pablo Ródenas Utray, 297

PRÓLOGO Pablo Estévez

Nunca se sabrá exactamente qué impulso llevó a Benedict Anderson a escribir su libro más importante sobre nacionalismo, *Comunidades imaginadas*, de 1983, pero podemos presuponer que tiene que ver con una fascinación propia con el sentimiento que provoca el ideal de nación y de pertenencia étnica; un sentimiento por el cual se puede llegar a dar la vida. Este presupuesto nos hace pensar que el estudio científico de la formación del nacionalismo siempre es un campo problemático. Si bien los científicos sociales están hoy día más comprometidos con la interdisciplinariedad y conviven en la confusión de fronteras, por otro lado no siempre queda claro cuánto de sus investigaciones se rinde a unas fuerzas tan poderosas.

Nunca se sabrá exactamente qué impulso llevó a Fernando Estévez González a iniciar su carrera como antropólogo. Tampoco sabremos exactamente el cometido final: si existía un trasfondo político, interés académico o una conjunción de ambos. Cualquier historia de este procedimiento tan sólo puede ser un recuerdo relumbrando en un momento de peligro. Cabe apuntar que el secreto era para Fernando Estévez algo más que una táctica personal, o una mera excusa para la timidez. Si algo de verdad sabemos es su valoración como profesión accidental. Y con el accidente habría que considerar una teoría de la causalidad, o al menos sospechar. Formado en filosofía, su introducción en la antropología se da en una época en la cual en Canarias nada era estable; se redefinía la frontera geopolítica, al tiempo que el nacionalismo buscaba recuperar unas señas de identidad plausibles para un proyecto común. Por lo tanto, internarse a reflexionar sobre la espinosa formación de la identidad canaria implicaba pisar un terreno peligroso en el cual tanto ciencia como política desdibujaban la frontera de sus límites constantemente. Y en esa tensión crece la esquizofrenia; un dilema que queda perfectamente reflejado en *Antropología e identidad canaria*, de 1986. Sea como sea, con la causalidad y la casualidad

puestas ahora entre paréntesis, se podría decir que esta incursión fue como un rayo inesperado en una noche de verano, iluminando todo el cielo y el mar. Ese profundo resplandor contiene, entre otras cosas, una pasión intelectual y un tratamiento histórico y crítico que nunca se habían combinado así en el pensamiento de la disciplina en Canarias.

Quizás la antropología canaria se paraba en seco por primera vez a mirarse sus entrañas; a comprender a sus monstruos y a desmitificar buena parte del contenido de sus axiomas. Tras Fernando Estévez la antropología canaria no volvería a ser la misma. Pero, también, pocos como él han dialogado tan eruditamente con los autores influyentes de la historia de la antropología canaria: con Juan Bethencourt Alfonso, Sabin Berthelot, Gregorio Chil y Naranjo, Diego Cuscoy, René Verneau, José de Viera y Clavijo y tantos otros. La articulación del fenómeno étnico canario se presenta como un objeto vasto y complejo, del que pronto aparece un peculiar *fantasma* que ejerce de eje diacrítico para aproximarse al mismo: la figura del guanche como significante étnico. «Esta recurrente presencia de lo aborigen expresa una peculiar característica de la identidad canaria en la constante tensión entre lo autóctono y lo adquirido, entre lo de aquí y lo de afuera», escribía.

Esta colección de textos le da al lector una impresión de la fuerza creativa y la elegancia intelectual que poseía Estévez. Pueden leerse con la libertad de saber que entre ellos se va tejiendo una red que, en mi opinión, no se va acercando a una teoría general (aunque muchas veces se manifestó como una finalidad del trabajo de investigación) de la cultura y la identidad canaria, pero sí como un relato crítico que va abriendo distintos frentes de investigación. Quizás “identidad” pueda ser un buen conector, pero siempre se podrá mover el concepto junto a autores, tradiciones, programas y campos de estudio a cualquier punto nodal de la trama de su obra. En definitiva, estos importantes legajos sirven a la estrategia del lector/investigador/curioso para que decida qué vectores de interés desea construir. En cualquier caso, ya se busque comprender la

figura del guanche en la sociedad canaria o reflexionar sobre los programas de estudio en antropología, una cosa es certera dada la naturaleza del autor: siempre estaremos empujados al pensamiento crítico de aquello que queremos entender.

Esa naturaleza, o ese espíritu de Fernando, propició que el impulso fuera reconducido rápidamente a profundizar sobre cómo operaba la ciencia y cómo se había comportado la misma en el pasado. Asumió por tanto la máxima de Imre Lakatos:

«La filosofía de la ciencia sin la historia de la ciencia está vacía; la historia de la ciencia sin la filosofía de la ciencia está ciega». Comprendió tres factores que impulsaron la creación de la historia de la antropología: la propia fase de teorización interna de la disciplina, la consolidación de la historiografía de la ciencia (y la filosofía de la ciencia) y los procesos de liberación del denominado Tercer Mundo. Con ello compuso un marco de estudio que le permitiera resolver las problemáticas del material canario: ¿se podía hablar de una historia de la antropología en Canarias? ¿Dónde empezaría ésta? ¿Qué material quedaría fuera del foco de atención y cuál entraría? ¿Se podría dar un verdadero avance científico con la decodificación ideológica de la historia? Ese marco, junto con estas preguntas, dio pie a su tesis doctoral (*Indigenismo, raza y evolución*, de 1985), ayudando a situar los distintos periodos de la antropología canaria, no entendidos como una mera crónica o una historia de lo «que está ahí». Las entrañas se mostrarían a partir de un diálogo precioso con Thomas Kuhn, Imre Lakatos, Marvin Harris, George Stocking (quien prologaría el libro de su tesis), José R. Llobera y con muchos otros que habían tambaleado la historia de la ciencia y la antropología. Estévez delimitó tres paradigmas con sus distintos cortes epistemológicos, por donde orbitaría la antropología canaria durante dos siglos. En un principio, una visión ilustrada, representada por la historia de Viera y Clavijo y que databa la desaparición de los guanches. Un segundo paradigma marcado por la raciología como estrategia de investigación, donde, por ejemplo, Berthelot intuye una pervivencia racial de los guanches en los campesinos canarios. Por último, la aplicación del esquema

darwiniano y su repercusión en la élite científica de las Islas, que cerraría, con Ilse Schwidetzky, el predominio de la antropología física en Canarias.

Una interesante continuación de ese marco puede seguirse en *Notas críticas sobre el concepto de tradición antropológica*, publicado en 1989 en la revista *Eres*, junto a un ensayo de Stocking. Por otro lado, una extensión de los planteamientos de su tesis puede verse en *Descubrir a los guanches, estudiar a los canarios* (1992), donde se replantean los límites disciplinares de la historia y la antropología y se hace una crítica de la escisión que hace que, al estar reguladas en compartimentos seguros, nos imposibilite un marco común para el análisis de la cultura y la identidad canaria. Es vital comprobar que ese discurso ve nuevos frentes en la museística, al proponer una exposición sobre el pasado en el presente (2004), junto con una reflexión más profunda del papel del archivo como repositorio moderno del pasado (2011). Pero con respecto a la etnicidad canaria y la historia de la antropología, un giro mucho más provocador se produce a principios de milenio, con un ensayo sobre la antropología raciológica de Chil y Naranjo (*Determinar la raza, imaginar la nación*, 2001). Éste es el primer giro intelectual necesario para el análisis crítico de dos categorías que, juntas, se expandían como gotas de tinta por las páginas blancas de la identidad canaria: *raza* y *nación*. Aquí ya no sólo se comenta la operatividad de las estrategias de investigación, sino que se asume con mayor firmeza que la historia de Canarias está envuelta en la narrativa del colonialismo y la formación del Estado-nación en Occidente. En este sentido, determinar científicamente la raza guanche también era situar las coordenadas del nacionalismo canario dentro del espacio global imperial. En otras palabras, en la narrativa de la modernidad/colonialidad.

Situado en la periferia de la modernidad europea, donde el único dominio claro es el de la ambivalencia, el impulso que movió a Fernando Estévez a pensar la nación, la etnicidad y la raza pronto se ve dotado de un replanteamiento postcolonial. Al hacerlo también recambiaba parte de su aparato metodológico: se podía entender

los mismos paradigmas como formaciones discursivas y se hacía mayor hincapié en los factores externos que afectaban el trabajo antropológico. Esto no supone una ruptura inexorable en la obra de Estévez, pero sí una apuesta políticamente más comprometida. Al incluir la crítica postcolonial, se hacen evidentes las conexiones entre «poder, ciencia e ideología». Igualmente, el particular (e importante) episodio de Berthelot en la historia de Canarias, puede insertarse ahora en un discurso mucho más amplio, construido por el colonialismo francés en el norte de África, y que vino a afectar colateralmente el discurso nacionalista canario en torno a la preferencia de la asimilación étnica bereber (*En busca de los ancestros europeos*, 2007). Porque, precisamente, a los guanches el nacionalismo hegemónico siempre le fue consiguiendo un soporte ancestral digno y civilizado (acorde al ideal imperial europeo).

Entonces, junto con el alcance desmitificador de Estévez, los guanches ya no viven encorsetados en una historia dignificada de orígenes nacionales y razas siempre pulcras; blancos, rubios, monógamos, honestos. Se abría la posibilidad de teorizar la identidad en su sentido más amplio con este giro, poniendo en un mismo retrato a los guanches, los magos, los turistas y los inmigrantes y especificando cómo sirven a un mismo relato, en el cual siempre había que discriminar una parte como Otro, una puesta en negativo para favorecer un sistema de clasificación moderno en una economía capitalista. La trampa de la puesta en positivo de los guanches estaba precisamente en esta historia presente, no pasada. Por lo tanto, ese factor discriminatorio era la misma trampa de identificarse con un grupo. Ahora, el objeto de esa identidad, como modelo teórico también, debe ser empujado fuera de las narrativas oficiales: hacia los límites. El puzle de la identidad y los propios guanches se convirtieron, ante esta perspectiva, en los fantasmas de Fernando Estévez. La pregunta amarga, que se formula en alguna parte de la trama, es la compartida con Stuart Hall: «¿Quién necesita identidad?» a la que Estévez añadiría: «La cuestión siempre ha sido si tenemos mucha o poca identidad; pero quizás sea o debiera ser la de si es o no necesario tenerla».

Estos ensayos pueden leerse a modo de celebración de una de las personalidades más comprometidas con la historia y la antropología de Canarias. Pueden leerse también como la historia de un punto de inflexión importante en la academia canaria. Este es sin duda parte del material que da cuenta de los cambios analíticos, en las formas y contenidos, de lo que extensamente es la cultura canaria. Pero, al igual que hay elegancia y claridad, también hay silencios que desenmarañar; espacios en blanco entre letra y letra; secretos que no debemos desvelar, pero sí comprender. Podemos celebrar a Fernando Estévez, pero a veces es mejor dejar que su presencia espectral discuta y dialogue con nuestro siempre fugaz presente, con nosotros en ese momento no definido de la temporalidad por donde transitamos sin atisbo de nosotros mismos; por donde relampagueamos. Hay que dejar que Nando se convierta en nuestro fantasma. Esperando los momentos adecuados, el viento adecuado, la superficie y la textura adecuada, para susurrar. Incluso su fantasma es más de una persona. Y, para que no nos quede duda de su importancia para entender la complejidad a la que nos enfrentamos en estos días, hay que decir, junto con Jaques Derrida, que «el futuro le pertenece a los espectros».

INTRODUCCIÓN

Domingo Garí

La colección de trabajos que se presentan en este volumen del antropólogo y profesor de la Universidad de La Laguna Fernando Estévez González, reúne lo fundamental de sus aportaciones sobre la etnicidad y la identidad canaria, y con ellos el lector podrá adentrarse en ricas y variadas interpretaciones sobre sus caracteres esenciales. El profesor Estévez estuvo empeñado a lo largo de su carrera como investigador en explicarnos «las causas que generan la identidad étnica canaria, la recurrencia de determinados diacríticos culturales en la historia insular y su articulación con los procesos de organización social del archipiélago».[1]

Sus preocupaciones en esta temática son de dos tipos: una se centra en el estudio de los componentes y elementos que

caracterizan esa identidad, y la otra en el estudio de la historia de la propia materia, es decir, la historia de la antropología en Canarias.

En el primer texto, que aparece en este volumen, escrito en 1986, señalaba que las diferencias culturales y étnicas tienen que ver con problemas de orden económico y social y su adaptación a las situaciones derivadas de los desarrollos tecnológicos. Entre los elementos que al respecto apuntaba, remarca la condición archipielágica del territorio, la situación geopolítica, los históricos fenómenos migratorios, y la estructura periférica de su economía, todos «condicionantes básicos de la identidad canaria».

[1] Todos los entrecomillados de esta introducción son citas literales de nuestro autor.

Además de los citados, la identidad étnica de la población canaria no se entendería sin uno de los elementos más recurrentes de la misma, que el profesor Estévez supo leer magistralmente. Este elemento de «recurrencia histórica y simbólica» no es otro que la presencia del mundo aborigen. Nuestro autor rescató la discusión acerca de los guanches de los tópicos que habían dominado hasta entonces, para darnos una lectura científica de cómo se había leído y escrito sobre lo guanche a lo largo de la historia, de manera particular desde el siglo XVIII en adelante.

Cuando abordó el tema de manera extensa, que aquí podemos reconocer en los trabajos que componen este volumen, lo hizo con la publicación de su libro, nacido de su tesis doctoral, titulado *Indigenismo, raza y evolución: el pensamiento antropológico canario (1750-1900),* obra aparecida en 1987, que marca un antes y un después en los estudios de la historia de la antropología en Canarias, y se convierte en un trabajo de referencia central también para los estudios sobre la historiografía en las Islas.

En ese trabajo lleva a cabo una nueva lectura acerca de las obras de Viera y Clavijo, Sabino Berthelot y Chil y Naranjo, al insertar sus aportaciones como parte de la propia evolución de la disciplina antropológica. Tras *Indigenismo* hemos aprendido a leer a los autores citados desde una dimensión más productiva y a insertarlos

en la propia historia de la disciplina a nivel mundial. Con ese libro logró situar la antropología en Canarias en los marcos de referencia de la antropología a nivel global.

Este asunto es central en la obra de nuestro autor, porque su preocupación sobre la historia de la antropología no se agotaba en el ámbito canario, sino que nos explica ésta en el marco de la evolución de la ciencia europea, y particularmente francesa.

Estévez quería contribuir a «redefinir la naturaleza y los objetivos de la antropología», para superar los presupuestos que amenazan con «condenarla a un mero papel residual en el contexto de las ciencias sociales». Su compromiso con esta disciplina a la que dedicó sus mayores esfuerzos en su producción como investigador es absoluto, de ahí que su empeño en renovar la antropología en las Islas cobrase una importancia capital en su obra.

Supo situar las influencias que animaban a nuestros antropólogos con las tradiciones de las que estos bebían. Enmarcó la disciplina con precisión. Primero las grandes tradiciones «evolucionistas, funcionalistas, estructuralismos y marxistas» situando cada una en las tradiciones nacionales en las que destacaron de manera preponderante, «funcionalismo británico, estructuralismo francés, culturalismo americano». Esta geopolítica del conocimiento antropológico, se tradujo posteriormente en los territorios periféricos y dependientes de cada una de esas áreas centrales o metropolitanas. La antropología canaria se vio influencia por esos determinantes. La tradición imperante entre los antropólogos canarios y no canarios que desempeñaron su actividad en las Islas lo hicieron bajo la influencia metropolitana de la antropología francesa. Esta lectura sobre el desarrollo histórico de la disciplina, fue una de sus aportaciones centrales para entender a los que se dedicaron a estudiar el Archipiélago, y también para entender a la propia sociedad insular.

Para leer a Viera, a Berthelot o a Chil y a Bethencourt Afonso es desde entonces necesario e inevitable leer a Fernando Estévez, para así comprender con más claridad sus obras. El intento de estos

dos últimos autores de «dotar a Canarias de una cultura nacional» se hizo desde el evolucionismo y la raciología, y fue a partir de ese postulado como pudieron defender la tesis de la continuidad poblacional «entre los aborígenes y los contemporáneos», convirtiéndola en «uno de los más importantes diacríticos de la identidad étnica canaria».

Paralelamente al estudio de lo guanche, desde una perspectiva racial, los estudios de antropología y de prehistoria, en el siglo XIX se interesaron por estudiar el folklore, y los elementos culturales de lo que se denomina la cultura tradicional. Estévez señalaba cómo en la historia de la antropología insular, particularmente desde la Ilustración en adelante, el interés por el folklore fue marginal, o anecdótico. El principal esfuerzo al respecto lo realizó Juan Bethencourt Alfonso, quien «se propuso realizar un ambicioso proyecto para el estudio del folklore canario», enmarcado en su interés por los estudios antropológicos. Posteriormente, esta disciplina cobraría mayor impulso, tal y como se estudia en el artículo recogido en este volumen y editado en el año 1992: “Descubrir a los guanches, estudiar a los canarios”.

El relato sobre los guanches está enmarcado de manera temprana en el inicio de la toma de conciencia en Europa de la existencia del “Otro”, hecho que luego terminó de plasmarse con la conquista de América y durante las incursiones en África. Nuestros indígenas están en el origen de la modernidad, con la conquista de las Islas se inauguró dicha época, al menos la parte que tiene que ver con la historia del colonialismo. Así el debate sobre los indígenas canarios estuvo en el inicio de la reflexión sobre la naturaleza humana, «en esa unidad en la diversidad que inauguró la reflexión antropológica» y paralelamente marcó los grandes trazos de la diferencialidad entre los pueblos y las razas, dando origen al racismo en la era moderna, el racismo entendido como la cara oculta de la modernidad. En la siguiente cita encontramos reflejada la idea que luego desde Latinoamérica ha dado lugar a lo que hoy se conoce como el pensamiento decolonial. «Las Islas Canarias, sus indígenas, son también, en consecuencia, un resultado de la mirada imperial con la

que Europa fue construyendo sus islas utópicas y sus paraísos perdidos al tiempo que clasificaba, jerarquizaba y sometía a los 'otros', genéricamente a los de piel oscura y, más específicamente, a los negros».

La modernidad europea se expandió hacia América desde las ensenadas de estas Islas, que albergaban poblaciones no europeas a finales del siglo XV, y que fueron testigos del inicio de una nueva era que iba a dar a luz al «racismo y al nacionalismo». El estado moderno edificado sobre esas ideas se especializó en «marcar al otro». El racismo y el nacionalismo conformaron estrategias claves en los estados occidentales para su expansión colonial.

La identidad canaria es desde entonces problemática, tal y como nos explica el profesor Estévez. Desde la lectura del buen salvaje iniciada por Viera y Clavijo hasta los estudios raciológicos del XIX y parte del XX, la identidad étnica canaria incorpora al indígena como elemento central de la misma. Pero es una lectura interesada que quiere ver en el fondo de nuestros ancestros linajes honorables europeos. El guanche sería así blanco y europeo desde sus orígenes. «Incorporar al guanche, la raza guanche, al núcleo de la identidad canaria, y hacer que ésta además sirviera como expresión de una sociedad moderna y avanzada, determinó la categórica afirmación de un parentesco de origen entre el guanche y los ancestros de los europeos». Esta operación conllevó que la identidad canaria se reconociera también en «las taxonomías raciales occidentales» para exorcizar en las élites criollas el miedo a pertenecer a los marcados en vez de estar junto a los que marcan. La construcción del guanche como de estirpe europea fue aparejado a considerar a los "otros" (árabes, moros, negros, etc.) como seres inferiores. En esa elipsis discursiva más que de los guanches la antropología y la historia han estado hablando de "nosotros mismos". Ahí podemos ver claramente el proyecto político de las élites criollas en estas Islas.

Este problema, que se aborda en varios de los textos aquí reunidos, está especialmente explicado en el titulado "En busca de los

ancestros europeos. La dicotomía árabe-bereber en la construcción de la identidad canaria". Vemos cómo la política y la antropología han mantenido todo el tiempo una compleja relación que se retroalimenta sin cesar. La búsqueda de nuestros orígenes, que durante más de un siglo y medio se focalizó en el mundo norteafricano y bereber, dio paso más tarde a la búsqueda de nuevos orígenes, esta vez asociados a las culturas blancas mediterráneas. El racismo metodológico, teórico y político ha estado presente todo el tiempo. Desde mitad del XIX, cuando se pensaba que los bereberes norteafricanos se contraponían a los árabes, se vio en aquéllos a los ancestros canarios, porque si como señalaban los antropólogos franceses, los bereberes eran de origen europeo, y los canarios eran bereberes, estos eran, en consecuencia, europeos. En cualquier caso, la problemática relación que mantenemos con África, la distorsionada lectura que hacemos de ella, ha logrado sostener a lo largo del tiempo nuestra ignorancia sobre este continente, en particular sobre el norte, del que proceden los grupos étnicos canarios. Sobre África repetimos una y otra vez, década tras década y siglo tras siglo, que vivimos de espaldas a ella, pero lo hacemos «para consolidar la ignorancia» que sobre el continente atesoramos.

Nuestra querencia por el bereber en detrimento del árabe norteafricano se mantuvo casi intacta mientras el colonialismo francés y español estuvieron presentes en los países del norte de África, pero cuando el anticolonialismo unió a los bereberes con los árabes contra los franceses y los europeos en general, los bereberes dejaron de ser como nosotros y pasaron a ser los otros. Nuestra simpatía por el bereber encerraba nuestro miedo al árabe. Cuando esto sucedió buena parte de la antropología y la arqueología canaria buscaron nuestros orígenes entre «los romanos, fenicios, púnicos, cartagineses…». El bereber había dejado de ser nuestro otro yo continental, para pasar a ser parte del grupo de las razas a las que había que temer y marcar. Esta lectura política de la antropología fue desvelada por el profesor Estévez, dotándonos con ello de nuevas herramientas teóricas para estudiar los componentes identitarios de la identidad étnica canaria. Los

canarios fuimos «un capítulo del orientalismo en el Norte de África», entendiendo a este en la lógica que E. Said había dado a tal concepto en su obra del mismo nombre. El colonialismo no hay que leerlo solo en la clave más convencional de la dominación política y económica, sino hay que interpelarlo también como un episodio de dominación cultural, como claramente y de manera enfática señala hoy el pensamiento decolonial.

Los canarios, que nos encontramos en el siglo XXI en el espacio denominado ultraperiferia, seguimos ubicados en el “limbo geopolítico”, como ya lo habíamos estado anteriormente cuando nos veíamos como periferia respecto al centro europeo, o centro respecto a la periferia europea, dependiendo de las estrategias políticas que estuviesen detrás de cada definición. Canarias sigue teniendo pendiente cómo verse en relación al norte de África, y debe definir qué tipo de relaciones desea mantener con ese complejo mundo, y para ello la primera acción que debemos acometer es superar nuestra contumaz ignorancia sobre los pueblos y culturas que viven en nuestra ribera del atlántico africano.

Seguramente estemos por fin en unas buenas condiciones para aceptar ese desafío. Sin duda, hoy en Canarias la visión de los *otros* ha cambiado por la presión turística y por la de los inmigrantes de la última ola. Aunque seguimos lastrados por una larga historia de cultura racista, algunas brechas se van abriendo sobre los estereotipos y discursos que la cultura del nacionalcatolicismo nos construyó.

Hasta ahora pensar el *Otro* nos servía para reforzar nuestra propia identidad, porque nos reconocemos en la diferencia, el problema se plantea cuando esos *otros* ya están aquí, junto a nosotros, poniendo en peligro lo que hasta entonces habíamos sido o creíamos que éramos. La inmigración trajo a nuestras costas a los negros, a los árabes, mayoritariamente musulmanes, nuestra peor pesadilla se instaló en nuestros vecindarios. Todo lo que habíamos construido acerca de ellos durante siglos tenía que ponerse a examen. Las visiones binarias que dominaron la modernidad se han quebrado

(nosotros/ ellos, hombre/mujer, blanco/negro) siendo cuestionadas por el «posmodernismo, feminismo, antirracismo y anticolonialismo», quedando hoy como «meras antiguallas teórico-políticas».

Ciertamente el boom del binomio turismo/construcción fue un factor central en esa aceleración de la historia en las Islas. El turista y el inmigrante terminaron por poner sobre las cuerdas las lógicas de la modernidad. El turbocapitalismo de las últimas décadas reinventó al "mago" y en general nos conminó a resucitar tantos pasados como la industria demandaba. La academia y las clases medias urbanas han sido centrales para esa elaboración. La «comercialización de la nostalgia» se tornó en un factor clave para la acumulación de lecturas sobre el pasado y, por supuesto, para la acumulación de capitales. Fernando Estévez lo escribió de la siguiente manera: «El patrimonio utilizado como recurso turístico no consiste tanto en dar a conocer a los turistas los rasgos identitarios locales como en adaptarlos a sus expectativas».

Los trabajos aquí reunidos no se limitan ni mucho menos a los aspectos propios de las ciencias sociales, y en concreto de la antropología, sino que ahondan de manera evidente en la política, tal como nos recuerda más de una vez en estos trabajos, diciéndonos que los asuntos de la política han condicionado las lecturas del pasado de forma permanente, con estrategias adaptadas en cada periodo histórico. Fernando Estévez, que es uno de los intelectuales más importantes de Canarias de los últimos treinta años, no podía dejar de lado esa lectura que miraba más allá de lo obvio para escudriñar en lo disimulado. Estuvo del lado de los colonizados y por eso trató de vislumbrar los discursos del racismo que desde aquí se han elaborado una y otra vez. Su magistral artículo que lleva por título "El guanche como fantasma moderno", nos ayuda a vernos como lo que realmente somos.

Termino esta introducción con una cita de nuestro autor: «Pero desde aquí, desde un lugar como Canarias, todos esos fantasmas que atraviesan el mundo poscolonial se nos antojan lejanos, como

algo que ya no nos atañe porque nuestra historia, pensamos, es bien distinta a la de los indios americanos o a la de los aborígenes australianos. Sin embargo, cómo eludir la cuestión de la historia de los indígenas de las Islas Canarias, cómo olvidar que nuestros orígenes están ligados desde su inicio a la expansión colonial europea. Y, en cualquier caso, ¿los indígenas de las Islas no han estado siempre determinando las definiciones de ser canario? Nosotros ¿somos ellos, descendientes de ellos, o ellos solo son fantasmas incrustados en nuestra historia y en nuestra conciencia? ¿Y si son fantasmas, están de nuestro lado o se nos aparecen una y otra vez para recordarnos que aún quedan pendientes algunos ajustes de cuentas con nuestro pasado?»
Esta serie de ensayos editados ahora son una lectura imprescindible para las personas que quieran adentrarse en el conocimiento de nuestras Islas y de la evolución intelectual en las mismas. Estamos seguros que con este volumen las inquietudes intelectuales de un amplio abanico de lectores serán respondidas.

1985

Etnicidad y nacionalismo enCanarias. Algunos aspectos estructurales

El análisis de los movimientos étnicos y nacionalistas ha generado una extensa bibliografía en ciencias sociales. Sin embargo, una variedad de enfoques ha sesgado frecuentemente su estudio enfatizando solo los aspectos más relevantes según las disciplinas. En el caso de los movimientos nacionalistas, dos dimensiones han acaparado los principales focos de interés. Por un lado, como movimientos sociales que muestran un fuerte componente político; por otro, como fenómenos que presentan una fuerte recurrencia histórica. Así, bajo esta concepción se oye hablar de regionalismo o nacionalismo según la amplitud con la que elementos políticos tiñen al conjunto de manifestaciones diferenciales de una comunidad determinada. Al mismo tiempo, algunos se consideran como nacionalistas históricos frente a los denominados vagamente como nacionalismos contemporáneos o emergentes. No parece, sin

embargo, que estas distinciones terminológicas expliquen mucho, ni que detrás de ellas exista un intento metodológico serio por abordar la complejidad de este tipo de fenómenos.

Pero si la presencia de los componentes político e histórico es una constante —y, desde luego, de primer orden— en todos los fenómenos nacionalistas, no es menos cierto que junto a ellos concurren además otros elementos de los que es necesario dar cuenta. Quisiéramos mostrar, aunque solo sea a grandes rasgos, el enfoque que desde la antropología cultural se podría realizar de lo que se ha dado a llamar el "hecho diferencial canario", el canarismo, la canariedad el nacionalismo canario, etc.[2]

Ello quizás requiera algunas aclaraciones terminológicas preliminares. Un problema básico en antropología es el de la comparación intercultural, en el sentido de que está interesada en explicar las causas de las semejanzas y diferencias socioculturales. En el caso de los fenómenos étnicos, la cuestión estriba en dar cuenta de los procesos que intervienen en la formación de la conciencia e identidad de los diferentes grupos humanos y, por tanto, de los elementos que dichos grupos elaboran como diferenciadores respecto a los demás. Ese análisis comparativo nos permite observar tres elementos que aparecen de forma recurrente en la etnicidad, tal como ha señalado Martínez Veiga (1981). Por un lado, los miembros de un grupo étnico determinado creen en unos orígenes comunes del grupo; por otro, todos los grupos étnicos esgrimen rasgos distintivos y diferenciadores respecto a los otros. Y, finalmente, los fenómenos étnicos solo tienen lugar cuando dos o más grupos están en contacto, es decir, cuando están en interacción. J. S. Huxley intuyó estas características cuando de un modo peyorativo decía que «las naciones están construidas sobre el común error sobre los orígenes y la común aversión hacia sus vecinos».

En cuanto al primer elemento, cabría destacar aquellos casos de etnicidad donde se afirma el territorio como elemento diferenciador; éste se convierte generalmente como un factor de descendencia: el

lugar donde se ha nacido o donde se vive. Asimismo, en la creencia en los orígenes comunes del grupo la historia juega, lógicamente, un papel de primer orden, procediéndose por lo común a una relectura de la misma que permita mostrar esa idea del origen común.

[2] Los estudios sobre etnicidad tienen una larga tradición en antropología. “Grupo étnico”, “identidad étnica”, “relaciones étnicas”… es una terminología ampliamente aceptada desde los trabajos pioneros de F. Barth; aunque términos como “cultural”, “tribal”, utilizados comúnmente en la literatura antropológica son frecuentemente relevantes en esta problemática. Por otra parte, sin embargo, existe una fuerte polémica entre las diferentes estrategias de investigación empleadas en este campo. Un panorama sintético pero exhaustivo se encuentra en Cohen (1978) y Despres (1975).

Por otra parte, parece haber acuerdo en que es una constante el hecho de que los diferentes grupos enfatizan los elementos distintivos como mecanismo de autoafirmación. De este modo, se podría afirmar que la etnicidad es, fundamentalmente, una organización de la diferencia.

Respecto a la interacción, habría que abandonar la idea difundida sobre todo por las teorías esencialistas de que las diferencias entre los distintos grupos surgen del aislamiento cultural y/o geográfico. Muy al contrario, numerosas investigaciones muestran cómo las diferencias culturales se mantienen, e incluso se exacerban, a pesar del contacto cultural. Las tendencias asimilacionistas no logran producir una uniformización cultural, al menos de un modo absoluto, sino que en muchos casos consiguen efectos contrarios, esto es, desencadenan procesos de identidad étnica. Pero si la etnicidad hace referencia a los procesos de identidad, diferenciación e interacción de los diferentes grupos, queda aún por dilucidar las relaciones entre aquella y el nacionalismo.

Se hace necesario entonces intentar precisar algunos conceptos, al menos en el uso que de ellos se viene haciendo en la antropología cultural. Desde hace algunos años, los antropólogos trabajan sobre la idea de que el nacionalismo es una forma, una variante, de los fenómenos étnicos. Esta apreciación es importante en tanto que nos permite prescindir, entre otras cosas, de algunos prejuicios y estereotipos que hasta ahora se han venido utilizando. Una prueba

de ello la tenemos en la noción de tribu. Así, muchos autores distinguen entre nación y sociedad tribal sin explicar los criterios que harían pertinente tal diferenciación. No se sabe bien por qué se considera a los alemanes o a los húngaros, por ejemplo, como naciones y se omite dicha caracterización en los casos de los nuer o de los bereberes, para sólo citar dos tipos de sociedades o grupos étnicos africanos. En cuanto a los procesos que generan la identidad étnica, la distinción entre naciones y tribus es totalmente arbitraria. Arbitrariedad que revela, por otra parte, las ataduras ideológicas de la noción de tribu. La crítica a la utilización de este concepto se ha generalizado entre los antropólogos en la medida de que, tal como afirma Cohen «tribu es fundamentalmente un concepto colonial derivado del término latino 'tribus' significando bárbaros en la frontera del imperio». Esta etimología, prosigue Cohen, «refleja y explica el significado de esta palabra en la cultura occidental, su ligazón al imperialismo expansionista y a la asociada y generalizada dicotomización de los pueblos del mundo en civilizados e incivilizados —lo 'crudo' y lo 'cocido' de la experiencia histórica humana» (1978:384).

Otro error muy generalizado dentro de esta problemática consiste en identificar los términos Estado y nación, haciendo de ellos un par inseparable. Sin embargo, la reconstrucción histórica de las naciones-estado muestra una realidad escasamente uniforme desde el punto de vista étnico. Lo que sí aparece, por el contrario, es una notable pluralidad étnica y nacional en el interior de los diferentes Estados. Escoceses e irlandeses en el Reino Unido; occitanos, bretones, corsos en Francia; serbios y croatas en Yugoslavia; o el "mosaico nacional" en el Estado español, subrayan la imposibilidad de asociar mecánicamente Estado y nación.

Seguiremos entonces el criterio de considerar a los nacionalismos como una variante de los fenómenos étnicos tal como la habíamos propuesto anteriormente. Pero se nos plantea de nuevo aquí otra cuestión previa a resolver; esto es, la de determinar cuáles son los elementos o factores que distinguirán los nacionalismos de las otras formas de etnicidad.

Un factor que interviene de una forma sistemática en los movimientos nacionalistas es el que podríamos denominar como territorial. Pero no se trata simplemente del hecho de que una población esté asentada en un área geográfica determinada, sino que ese territorio se esgrime como un elemento diferenciador. Se produce, de este modo, una identificación entre el territorio y la comunidad (población). Por ejemplo, se confunde la idea de Canarias como archipiélago con la de Canarias como la comunidad que forman los canarios.

Otro factor distintivo de los nacionalismos lo viene a constituir su carácter político. Es decir, los movimientos nacionalistas presentan siempre un proyecto político mediante el que se intenta englobar el conjunto de los rasgos diferenciadores, así como el modelo social al que aspira cada grupo, y que puede estar formulado más o menos explícitamente. Pero en los fenómenos étnicos de carácter nacionalista, el factor territorial aparece íntimamente ligado a la realización de los proyectos políticos concretos. Y ello nos remite a otra cuestión de gran relevancia: el ejercicio de la soberanía. En esta línea, se puede afirmar que si el desarrollo del proyecto político no se traduce en la ocupación, o el deseo de ocupación de un determinado territorio, no estamos, entonces, en presencia de un fenómeno nacionalista.

ALGUNAS CLAVES DEL NACIONALISMO CANARIO EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS

Hechas estas consideraciones metodológicas intentaremos aplicarlas al caso de la etnicidad canaria.[3] Nuestro análisis se centra en la génesis y naturaleza del nacionalismo canario actual en un intento de estudiar los distintos factores que intervienen en los procesos de autoafirmación de los canarios como grupo con rasgos e intereses específicos. Para ello será preciso, en primer lugar, tener en cuenta las coordenadas sociopolíticas de los últimos años. La década de los setenta supuso la explosión de una serie de manifestaciones, de comportamientos sociales, en definitiva, que de un modo más o menos generalizado venían a expresar un proyecto político diferenciado. O, dicho de otra forma, a enfatizar la especificidad de “lo canario” respecto a otras comunidades o grupos.

La confluencia de un conjunto de factores de diversa naturaleza iba a incidir directamente en el desenvolvimiento de la identidad canaria. Entre ellos cabe mencionar la crisis económica internacional que alcanzaría su punto álgido hacia 1973 y que afectó muy directamente al frágil y extrovertido modelo económico canario (Rodríguez Martín 1981). Por otra parte, el proceso de descolonización del Sáhara que conllevó la cesión de la antigua colonia española a Marruecos y Mauritania, convertía a Canarias en la nueva frontera del Estado español frente al continente africano. Finalmente, la muerte del general Franco abría un período —que se dio en llamar la Reforma Política— en el que junto a otras manifestaciones de índole cultural se facilitaría un amplio despliegue de los grupos políticos nacionalistas.

[3] Evidentemente esto redunda en el debate acerca de los enfoques "emic" y "etic" en los estudios socioculturales. Harris (1982) es quizás el que más ha insistido en la conveniencia de la distinción entre ambas perspectivas.

Pero es preciso retrotraerse unos años más atrás para encontrar puntos de referencia del nacionalismo canario en la actualidad. Entre finales de los años cincuenta y principios de los sesenta se constituyen los grupos Canarias Libre y el Movimiento Autonomista Canario, empezándose a popularizar la consigna "Viva Canarias libre". En 1960 es ajusticiado en Las Palmas Juan García Suárez, "El Corredera", lo que supondrá una mayor sensibilidad política, si bien fundamentalmente reducida a los ambientes intelectuales. Hacia la mitad de la década, y mediante la fusión de algunos grupos, se crea el Movimiento para la Autodeterminación e Independencia del Archipiélago Canarios (MPAIAC), que consigue del Comité de Liberación de la OUA una resolución por la que, considerando a Canarias como parte colonizada del continente africano, exige el derecho a la autodeterminación e independencia. Durante esos años, sin embargo, la actividad política del MPAIAC se verá reducida prácticamente a la esfera diplomática en el seno de la OUA. Esta circunstancia es de gran interés por cuanto que no sólo revela algunos aspectos importantes de la evolución política de los grupos nacionalistas en la siguiente década sino que, desde un punto de vista analítico, que es el que nos interesa aquí, pone de

manifiesto una constante histórica dentro del fenómeno étnico canario. Esa constante la viene a constituir el hecho de que en la emigración y/o en el exilio se gestaron los movimientos más significativos del nacionalismo canario.

Pero tras la firma del Acuerdo Tripartito de Madrid, en 1975, el gobierno argelino concede al MPAIAC bajo la dirección de Antonio Cubillo la emisión de La Voz de Canarias Libre, programa radiofónico que sin duda supuso un importante elemento de conciencia nacionalista en amplios sectores de la sociedad canaria. Sin embargo, será el conjunto de grupos políticos, sindicales y culturales formados a lo largo de toda la década de los setenta el que terminará por configurar el nuevo nacionalismo canario. Este nuevo nacionalismo, que significativamente a diferencia de los de anteriores etapas se dinamiza desde el interior del Archipiélago y no desde fuera, logra conectar con una parte importante de la población. Así, en las confrontaciones electorales de 1977 y 1979 se consolidan las siglas nacionalistas; en la primera Pueblo Canario Unido y en la segunda Unión del Pueblo Canario que se convierte en la tercera fuerza política de las Islas. No obstante, las opciones nacionalistas han sufrido un notorio descenso en las elecciones de 1982. Sea como fuere, lo que parece estar fuera de toda duda es la existencia, si bien no plenamente consolidada, de un proyecto político que cuestiona el actual marco de las relaciones Canarias-Estado.

En otro orden de cosas, es importante constatar también que sobre todo en la primera mitad de los 70 se desarrolló en Canarias un debate de enorme trascendencia socioeconómica. La aprobación del Régimen Económico Fiscal consagraba el actual modelo económico canario centrándose prácticamente en torno a esta cuestión la discusión acerca del presente y el futuro de las Islas. Dos libros, *Desarrollo y subdesarrollo de la economía canaria* de O. Bergasa y A. González Viéitez y *Canarias, región polémica* de Carballo Cotanda, y las páginas de la revista *Sansofé* fueron un buen reflejo de esa preocupación.

A la postre, sin embargo, sería la actividad de los grupos políticos —autonomistas e independentistas— la que centraría la dialéctica con el gobierno central. Hasta tal punto que obligaría reiteradamente a éste y a las capas dirigentes de la sociedad canaria a reafirmar la españolidad del Archipiélago a través de los medios de comunicación.

Pero no se trata de constatar aquí la existencia de ese proyecto político diferenciado, sino de preguntarnos si el conjunto de las manifestaciones de carácter étnico puede ser explicado tomando en consideración exclusivamente sus componentes políticos. Si se consultara a las distintas opciones políticas acerca de lo que es Canarias obtendríamos respuestas más o menos contundentes. Una región, una nacionalidad, una nación, una colonia… La rotundidad en estas respuestas depende de cada estrategia y puede estar argumentada con mayor o menor coherencia. Pero estaremos de acuerdo en que el nivel de confusión en el que se expresa tal conjunto de nociones ofrece pocas posibilidades de clarificación. Es aquí donde los estudios de etnicidad intentan ofrecer algunas vías de explicación.

I MPORTANCIA DEL ENFOQUE METODOLÓGICO

El primer problema a plantearse en esta perspectiva es básicamente metodológico. La etnicidad es, de los temas estudiados por la antropología cultural, uno de los que más se prestan a interpretaciones donde la subjetividad ocupa el papel fundamental. Así, la etnicidad parece remitir básicamente a los mecanismos mediante los que un determinado grupo social elabora sus elementos de identidad y/o diferenciación respecto a otros grupos. Desde un punto de vista comparativo, es evidente que entre todo el repertorio de rasgos culturales que exhiben los distintos grupos humanos hay algunos que más frecuentemente que otros son utilizados como elementos de autoafirmación. Tal es el caso del territorio, los hábitos alimenticios, la religión, la lengua…; mientras que otros no se utilizan, o raramente se hace uso de ellos para marcar las diferencias entre los grupos. Es razonable pensar, entonces, que si bien no cualquier rasgo cultural puede llegar a

convertirse en un signo diferenciador, en un marcador de la diferencia, debe existir algún tipo de condicionante que actúe a modo de filtro selectivo. Cómo reconocer, mediante el análisis sociocultural, esos condicionantes plantea una nueva cuestión a resolver; esto es, si la clave hay que buscarla estudiando el conjunto de ideas que los miembros de cada grupo tienen acerca de éste o si, por el contrario, se encuentra en un nivel distinto del puramente subjetivo. Creemos que, en este punto, hay que partir de una posición en la que se da prioridad al estudio de lo que la gente hace antes de centrarse en lo que la gente dice que hace; toda vez que, como sabemos, existen factores que aún condicionando directamente el comportamiento de los individuos permanecen inconscientes, o al menos no totalmente conscientes, en la mente de los actores sociales.[4]

Esta actitud es aparentemente poco prometedora en una problemática como la de los fenómenos étnicos, en la medida en que éstos remiten recurrentemente a los elementos de autoafirmación de cada grupo y que, por tanto, pertenecen a la esfera de la subjetividad tanto individual como colectiva. Sin embargo, es perfectamente factible estudiar los comportamientos de individuos y grupos a pesar de que estos estén lógicamente mediatizados por esa subjetividad. Así, por ejemplo, la visión que las personas tienen de la interacción con otras —o de la interacción entre grupos, puede ser, evidentemente, subjetiva, pero no la interacción misma; con lo que las posibilidades de su observación objetiva permanecen abiertas.

Con estos presupuestos teóricos podemos analizar los fenómenos étnicos desde una perspectiva no esencialista, desde un punto de vista que prescinda de recursos tan manidos como sospechosos como “la voz de la sangre” u otros ligados a supuestos idiosincráticos de la identidad étnica. Dado el espacio de que disponemos, nos ceñiremos sólo a algunos aspectos por otra parte aparentemente poco relacionados con el tema que

[4] Estudios sobre las manifestaciones de la identidad étnica canaria desde la perspectiva de la antropología cultural se vienen realizando desde hace algunos años. En el trabajo de A.

Galván (1981) se aborda esta problemática desde una visión de conjunto, enfatizando algunos aspectos geopolíticos, migratorios y simbólicos. Al mismo tiempo, en el Departamento de Antropología Cultural de la Universidad de La Laguna se viene investigando en esta línea dentro del Seminario de Etnicidad y Nacionalismo.

nos ocupa, pero que, sin embargo, en nuestra opinión, revelan los elementos objetivos que desencadenan los procesos de la identidad étnica. Nos referimos concretamente a los componentes económicos, ecológicos, demográficos… y al modo en que éstos inciden en la formación y desarrollo de la etnicidad canaria, es decir, en la particular organización de la diferencia de los canarios respecto a otros pueblos.

F ACTORES DETERMINANTES EN LA IDENTIDAD CANARIA Tomemos en primer lugar un factor que no por tópico es menos cierto. Se trata del carácter insular del territorio canario. Como tal archipiélago, Canarias tiene un territorio fragmentado, discontinuo. La realidad insular produce, a este nivel, efectos bien distintos a los casos de territorialidad continental. Una diferencia salta a primera vista, y consiste en el problema de la demarcación de los límites espaciales en los que se mueven distintos grupos. En los territorios continentales los límites étnicos tienden a difuminarse. Tales límites, por lo demás, no suelen coincidir con las demarcaciones oficiales que se derivan de las distintas ordenaciones estatales. Por el contrario, en una situación como la del Archipiélago el área geográfica está perfectamente delimitada y resulta relativamente homogénea a pesar de la fragmentación insular antes mencionada.

Esa unidad archipielágica, por utilizarse un término de moda entre algunos estudiosos de la política y del derecho internacional, favorece, sin embargo, la formación de intereses contrapuestos y la consolidación de grupos económicos de carácter insularista. En consecuencia, la disputa por el acceso al control de los recursos, fundamentalmente a través de las prerrogativas en el uso del poder político, ocupa un papel preponderante en la dinámica socioeconómica de las Islas. Este aspecto del fenómeno étnico canario pone de relieve algo que la antropología ecológica ha enfatizado como hipótesis de trabajo en el estudio de la etnicidad. Es la idea de que en los conflictos entre los distintos grupos étnicos,

la competencia por los recursos es un factor de primer orden y que, en el desenvolvimiento de esos conflictos, se producen desigualdades basadas en el establecimiento de una relación jerárquica entre los grupos. Creemos que ello es posible afirmarlo también, al menos a un determinado nivel, en los casos de conflictos que se generan en el interior de cada grupo.[5]Se abren entonces interesantes perspectivas teóricas en el estudio que nos ocupa. Más concretamente, tal hipótesis puede ayudarnos a encontrar algunas respuestas pertinentes a lo que, en la historia del Archipiélago, conocemos con el significativo rótulo de “pleito insular”.

Las explicaciones que tradicionalmente se han venido dando sobre la naturaleza del enfrentamiento histórico entre las islas de Gran Canaria y Tenerife, suelen apelar con frecuencia a unas supuestas diferencias idiosincráticas entre canariones y chicharreros. Las prensas locales han sido, en este aspecto, los principales vehículos de expresión de estos enfoques del “pleito insular” y en las que, por supuesto, rara vez se ponen de relieve las causas por las que de una forma recurrente se originan estos enfrentamientos. La nueva historiografía canaria, sin embargo, ha profundizado en la génesis histórica de los conflictos interinsulares en numerosos trabajos que sería prolijo enumerar aquí.[6] En ellos se pone de relieve el juego de intereses que, detrás de las más variadas manipulaciones ideológicas, escondían —y esconden— las élites dirigentes de la sociedad canaria. Hay manifestaciones muy ilustrativas de todo ello, siendo quizás el proceso que condujo a la división provincial el ejemplo más elocuente y, por otra parte, también el más estudiado. En estos últimos años hemos tenido ocasión de contemplar nuevos brotes de esa pugna insularista en la polémica sobre la ubicación de las sedes del Parlamento y del Gobierno canarios a raíz de la aprobación del Estatuto de Autonomía, y más recientemente la polémica sobre la Universidad. En ambos casos, los principales argumentos esgrimidos por los representantes de los grupos políticos, entidades económicas y culturales, medios de comunicación, etc., para justificar que las sedes tienen que estar en una u otra isla, o que se requiere o no un desdoblamiento de la Universidad, han girado en torno a razones tales como “prestigio”,

“justicia”…, y sólo veladamente iban apareciendo aspectos del trasfondo de intereses económicos en juego.

[5] Sobre el enfoque ecológico de los fenómenos étnicos, particularmente en los aspectos de competición por recursos y jerarquización, son pertinentes los trabajos de Despres (1975), Van den Berghe (1981) y Abruzzi (1982).

[6] Sin embargo, el ya clásico estudio de Guimerá Peraza (1976) continúa siendo un punto de referencia ineludible.

Si las interpretaciones del “pleito insular” basadas en supuestos elementos idiosincráticos no son esclarecedoras, sino que encubren las estrategias políticas y económicas de las burguesías insulares, no parece tampoco que las explicaciones en las que los intereses políticos son el único factor a considerar arrojen suficiente luz sobre el problema. Desde nuestro punto de vista, la reproducción, en distintas épocas, de la pugna insularista pone de manifiesto un tipo de condicionantes que no pueden ser reducidos exclusivamente a coordenadas políticas. Es decir, el “pleito insular” no ha dependido sólo, aunque sí en buena medida de la incapacidad histórica de la burguesía canaria para levantar un proyecto político unificado para todo el Archipiélago —o de su reverso, esto es, de la imposibilidad hasta la fecha de las capas populares de hacer frente a las estrategias insularistas—. Se ha debido también, creemos, a otros dos importantes factores. Por un lado, precisamente a este carácter fragmentado del territorio que obstaculiza la génesis de proyectos globales que unifiquen el conjunto de intereses insulares. Por otro, al propio modelo económico canario que lejos de reducir las diferencias interinsulares las ahonda, produciendo un claro proceso de jerarquización insular a la hora del acceso a los recursos, cuya traducción en la esfera política se ha centrado en la polémica islas mayores-islas menores.

Esto nos pone sobre la pista de un segundo aspecto que interviene decisivamente en la conformación de la identidad canaria. Sobre todo desde principios de los años setenta, aunque desde luego hubiera manifestaciones de ello con anterioridad, los canarios empiezan a percibir las particularidades de la vida económica del Archipiélago respecto a otras zonas del Estado. Junto al rasgo

diferenciador que se deriva del régimen de Puertos Francos —que ha aparecido históricamente como el elemento más característico de la economía canaria a nivel popular— se irá consolidando la idea de la dependencia como rasgo definitorio del modelo económico del Archipiélago. En este sentido, no se trata aquí de poner de relieve los estudios que desde la disciplina económica se vienen realizando acerca del modelo económico canario y sobre sus posibles líneas de interpretación (Sánchez, 1981). Nuestra intención es la de resaltar cómo la economía canaria, percibida como dependiente, ha llegado a convertirse en un elemento de identidad para los canarios.

Quizás sea en la génesis histórica de este elemento diferenciador donde la influencia de algunos sectores de intelectuales ha sido más patente. Los mencionados estudios de O. Bergasa y González Viéitez y de A. Carballo Cotanda a los que han seguido numerosas elaboraciones posteriores se inscriben en esta línea. Asimismo, hemos de interpretar los intentos de caracterización de la economía canaria realizados por los distintos partidos del Archipiélago, que han combinado, en desigual proporción, las elaboraciones propias con las de los profesionales de las ciencias sociales. En esta línea irán apareciendo sucesivas aplicaciones de algunas de las principales corrientes de la teoría económica que inciden en la problemática de las economías dependientes. Tal es el caso de las tesis de Gunder Frank sobre el desarrollo del subdesarrollo, los estudios de Samir Amin sobre las economías periféricas y el intercambio desigual, o los más recientes de Wallerstein acerca de la formación de la economía-mundo. Vulgarizaciones de todas estas teorías han sido asimiladas a nivel popular, llegando cuando menos sus conceptos programáticos: subdesarrollo, dependencia, colonialismo, neocolonialismo, a utilizarse como rasgos diferenciadores.

Ahora bien, dicho proceso de asimilación —complejo por otra parte— de la idea de la dependencia de la economía canaria se genera no tanto por particulares percepciones mentales de los canarios sobre sus actividades económicas, como por la propia dinámica del modelo económico canario. Como lo ha indicado

Rodríguez Martín (1981), hay un conjunto de factores objetivos entre los que destacan: «el tamaño económico canario», tanto en su dimensión geográfica como de mercado; “la escasez” de recursos naturales en función de las tecnologías aplicadas, las relaciones de producción dominantes y el dispositivo jurídicopolítico canario —particularmente expresivo en el caso de la propiedad del agua—; el papel de la economía canaria en el contexto internacional como modelo orientado al «complejo exportador agrario-turístico» y, finalmente, otros derivados de la estructura social canaria —entre los que hay que mencionar la «vocación rentista» del capital insular, la articulación con la política económica estatal y los recursos de fuerza de trabajo, tecnología y capital financiero—. La incidencia simultánea de todos estos factores vertebra el carácter dependiente de la economía canaria y su persistencia histórica es la causa fundamental en el desarrollo de esa conciencia de dependencia y de su posterior enarbolamiento como signo diferenciador; signo cuya expresión se ha dado en llamar, un tanto eufemísticamente el «hecho económico diferencial canario».

Quisiéramos señalar, por último, otros dos aspectos que son relevantes en la interpretación de la identidad canaria. Por un lado, la situación geopolítica del Archipiélago y, por otro, el papel jugado por la emigración. Para sólo enumerar las coordenadas básicas, a la fragmentación del territorio y a su inserción en la economía internacional hay que añadir la situación de las Islas en el contexto geopolítico.[7] Ya hemos hecho referencia a la firma del Acuerdo Tripartito de Madrid (1975) sobre la antigua colonia española del Sáhara y que implicó su cesión a Marruecos y Mauritania. A partir de esa fecha y posteriormente con el

[7] No es necesario afirmar que los factores geopolíticos han sido tenidos siempre en cuenta, entre las fuerzas políticas y los intelectuales canarios, como elementos de primer orden a la hora de caracterizar las especificidades del Archipiélago. En esa medida, es difícil determinar cuándo unos y otros han planteado originalmente la importancia de la geopolítica. En Pérez Voituriez (1982) pueden consultarse diferentes aspectos de esta temática.

Acuerdo Pesquero (1977), Canarias se coloca en una situación “fronteriza” que en gran medida es percibida como un estado de

indefensión, lo que en contrapartida ha generado la necesidad de una autoafirmación del territorio y, por tanto, incrementado el sentimiento de unidad entre los canarios. A ello ha contribuido también, pero todavía en una dimensión difícil de evaluar, la incertidumbre respecto al futuro económico de las Islas, tras la integración en la Comunidad Económica Europea y la inseguridad que supondría la instalación de bases militares de la OTAN.

En lo que se refiere a la emigración, es evidente su importancia histórica en el desarrollo de la identidad étnica canaria. Tanto económica como culturalmente, la emigración canaria a América —principalmente a Cuba y Venezuela— supone un punto de referencia de primer orden para comprender los procesos de formación de la identidad canaria, procesos que ya han sido puestos de manifiesto por numerosos historiadores del Archipiélago. Muy esquemáticamente, los elementos a resaltar desde la problemática de la etnicidad giran en torno a la prosperidad económica de los emigrantes que revertiría luego en gran medida en las economías insulares, a la fuerte integración lingüísticocultural con los países de acogida y a la participación de los “isleños” en los movimientos independentistas latinoamericanos (Galván, 1981). Se entiende así cómo es, precisamente en Cuba y Venezuela, donde aparecen por primera vez los movimientos nacionalistas canarios con una cierta continuidad histórica. Baste recordar en este sentido la actividad política desarrollada, entre otros, por Secundino Delgado; la fundación en Cuba, en 1920, del Partido Nacionalista Canario; y más recientemente, en Venezuela, la creación de otras organizaciones de carácter nacionalista.

Con todo lo expuesto anteriormente no se agotan, desde luego, todos los elementos que intervienen en la conformación de la identidad canaria. Los mencionados, esto es, la fragmentación del territorio que provoca particularidades a nivel insular, la dependencia que se deriva del modelo económico, las coordenadas geopolíticas en las que se inserta el Archipiélago y la emigración, constituyen sólo lo que podríamos denominar como los aspectos o factores estructurales de la etnicidad canaria. O, dicho, en otros términos, el

marco sobre el que se genera la identidad étnica canaria. Hemos dejado fuera conscientemente otros elementos no menos importantes, y quizás más llamativos, entre los que destacan el papel cohesionador de la relectura nacionalista de la historia canaria, la recuperación simbólica de la cultura aborigen o las manifestaciones de un proyecto político diferenciado expresado a través de las organizaciones políticas, sindicales, culturales… de las Islas. Obviamente, se necesitaría para ello de mucho más espacio del que disponemos, espacio que, por otra parte, sólo hemos utilizado para plantear tentativamente aquellos elementos que aparecen más en segundo plano a la hora de interpretar las causas que generan la etnicidad canaria.

B
IBLIOGRAFÍA

A BRUZZI, William S.: «Ecological Theory and Ethnic Differenciation among Human Population», *Current Anthropology*, 23, 1982, pp. 13-24

DESPRES, Leo A. [ed.]: *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, Chicago, La Haya, Mouton, 1975.

COHEN Ronald: «Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology», *Annual Review of Anthropology*, 7, 1978, pp. 379-403.

GALVÁN TUDELA, Alberto: «Emigración, geopolítica y etnicidad», *Documentación Social*, 45, 1981, pp. 181-195.

GUIMERÁ PERAZA, Marcos: *El pleito insular (1808-1936)*, Santa Cruz de Tenerife, Caja de Ahorros, 1976.

HARRIS, Marvin: *El materialismo cultural*, Madrid, Alianza, 1982.

MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo: «Etnicidad y nacionalismo», *Documentación Social*, 45, pp. 11-27, 1981.

PÉREZ VOITURIEZ, Antonio *et al.*: *Canarias ante el derecho internacional*, Santa Cruz de Tenerife, Ecotopía, 1982.

RODRÍGUEZ MARTÍN, José Ángel: «Tres aspectos en el modelo de crecimiento reciente de la economía canaria: condicionantes estructurales, configuración estructural global y salida de la crisis», *Canarias ante el cambio*, La Laguna, Banco de Bilbao, 1982, pp. 35-59.

SÁNCHEZ PADRÓN, Miguel: «Observaciones metodológicas para una línea alternativa de interpretación de la economía canaria: de la economía a la política», *Canarias ante el cambio*, La Laguna, Banco de Bilbao, 1981, pp. 295-214.

VAN DENBERGHE, Pierre L.: *The Ethnic Phenomenon*, Ámsterdam, Elsevier, 1981.

1988

IDENTIDAD SIN OSCURANTISMO

Las notorias diferencias entre las sociedades se manifiestan especialmente en la variada gama de identidades culturales de los pueblos. Tal diversidad ha hecho pensar a muchos que estas identidades —también denominadas identidades étnicas— no son, a fin de cuentas, sino una expresión de la “irracionalidad” de la conducta humana. Ciertamente, su análisis es complejo ya que a menudo se enfrenta a fenómenos aparentemente contradictorios. Aún así, científicos sociales de varias disciplinas vienen investigando esta problemática tratando de superar los marcos de interpretación tradicionales en esta controvertida cuestión.

En Canarias, las últimas décadas han estado marcadas por notables transformaciones económicas y sociales, sobre las que no es necesario insistir. Paralelamente se han producido importantes cambios culturales, de difícil evaluación, pero no por ello menos perceptibles. Entre éstos hay que destacar una renovada expresión de la identidad canaria. Las recurrentes manifestaciones de de esa identidad no han motivado, sin embargo, demasiado interés por conocer sus causas y desarrollo. Sin duda, muchas insuficiencias teóricas han impedido su estudio riguroso que, por lo demás, ha estado polarizado en discusiones maximalistas y atrapado en la estéril dialéctica de si tal o cual costumbre es o no auténticamente canaria, o en disquisiciones similares. Como canarios difícilmente podremos sustraernos a la tesitura de tomar parte en tales controversias; pero como científicos sociales tenemos al menos la responsabilidad de no fomentar el oscurantismo en esta importante parcela de nuestra realidad sociocultural.

Esto no significa que no se hayan realizado esfuerzos ni logrado avances en esta línea. Sin embargo, hay que reconocer que en la actualidad no disponemos de un marco general ni de una red de teorías capaz de explicar lo que, según los distintos enfoques, se ha dado en denominar “canariedad”, “canarismo”, nacionalismo canario, etc. Numerosos trabajos han abordado las peculiaridades insulares desde el punto de vista histórico, político y económico e, incluso psicológico. Pero éstos no están articulados de forma que

permitan incorporar plenamente su dimensión étnica, es decir, el alcance de la diferenciación cultural de los canarios en su conjunto.

Algunos estudios recientes de los fenómenos étnicos han proporcionado importantes claves de explicación de los procesos de identidad cultural. En particular, diferentes teorías ecológico-culturales incorporan un aparato conceptual y metodológico que puede ser aplicado fructíferamente a la investigación de esa problemática. Avances de tales enfoques ofrecen nuevas líneas de interpretación, en muchos aspectos diferentes a lo que ha dado de sí la abundante literatura insular sobre el tema. En particular, permiten superar las perspectivas ideográficas e idealistas a las que tan frecuentemente se ha venido recurriendo. Asumiendo que la diferenciación cultural, y específicamente étnica, remite a la adaptación económica y social a distintos sistemas tecnoeconómicos, se ha podido plantear algunas hipótesis respecto a la particular organización étnica canaria.

La fragmentación del territorio, la situación geoestratégica, la emigración y la peculiar estructura económica, aparecen así como condicionantes básicos de la identidad canaria. El insularismo, la estrecha conexión de la formación las señas de identidad de los canarios en la emigración, o la dependencia económica son, consecuentemente, algunos de los elementos de mayor persistencia en las manifestaciones de la identidad canaria. En esta línea, los diacríticos étnicos esgrimidos, es decir aquellos rasgos culturales con los que los canarios se sienten identificados y consideran como propios, pueden ser estudiados como respuestas adaptativas —o maladaptativas— a los constreñimientos y limitaciones impuestos por aquellos condicionantes. El insularismo, la reelaboración de la historia de las Islas, la revitalización de la cultura popular, lejos de ser manifestaciones “irracionales” —pretendidamente contrarias a los procesos modernizadores—, pueden considerarse como respuestas a situaciones económicas, sociales y políticas cambiantes.

Entre las manifestaciones de la identidad canaria hay una con gran recurrencia histórica y simbólica: la presencia de los aborígenes. Desde la Conquista, el aborigen siempre ha estado presente en el horizonte de la historia insular. En los últimos años, esta reivindicación de lo aborigen se la ha conocido popularmente como "guanchismo". El guanchismo remite esquemáticamente a la defensa de las pervivencias aborígenes en la sociedad canaria del presente, de cualquier presente, esto es, en los diferentes periodos históricos tras la Conquista. Cabrían dos grandes alternativas a la hora de analizar su universo ideológico y sus procesos de formación. Considerarlo exclusivamente en su dimensión sincrónica, obviando por tanto sus connotaciones históricas; o bien atendiendo preferentemente a su continuidad temporal en la formación de la identidad canaria a lo largo de la historia. Las dos alternativas no están exentas de inconvenientes. Así, un estudio puramente sincrónico tendería a considerar el guanchismo como una invención ideológica derivada del contexto sociocultural canario de las últimas décadas, quizás como un intento de "racionalizar" el desenraizamiento cultural y, en último término, como respuesta a una situación de crisis económica y social. Ello, probablemente, proporcionaría algunas claves sobre la relación entre la estructura socioeconómica y los mecanismos de identidad étnica, pero dejaría sin resolver el problema, de gran relevancia, de la persistencia del guanchismo como diacrítico en diferentes periodos históricos donde los condicionantes socioeconómicos han sido diferentes. Por otra parte, la tendencia a buscar a toda costa hilos conductores con el pasado suele remitir a errores de bulto. Se pierden así las posibilidades de analizar el papel cambiante, contextual, que adoptan los diacríticos étnicos a pesar de su persistencia y continuidad. Lo paradójico es que, en muchos casos, ambas alternativas teóricas suelen coincidir en los resultados. El caso es que aún hoy no tenemos un análisis coherente y riguroso de este rasgo de diferenciación cultural en las Islas. Su interpretación, como la de las otras manifestaciones de la identidad canaria, dependerá en buena medida de la superación de los prejuicios ideológicos de variado signo que empantanan la comprensión de nuestra realidad

social.

MONOGENISMO Y POLIGENISMO EN LA LITERATURA ANTROPOLÓGICA CANARIA DEL XIX

La historia de la ciencia en Canarias sigue siendo un campo de investigación prácticamente inexplorado. Hay algunas poderosas razones que pesan sobremanera en el mantenimiento de esta situación, que contrasta con el gran desarrollo que este terreno ha experimentado internacionalmente en las últimas décadas. Son de diversa naturaleza, pero, esquemáticamente, podrían sintetizarse en académico-institucionales y socioculturales en un sentido amplio.

En la medida en que la historia de la ciencia es desde hace algún tiempo una disciplina especializada, la ausencia de estos estudios en la universidad canaria hasta muy recientemente, ha impedido la formación de investigadores y, consecuentemente, la realización de trabajos específicamente orientados en este terreno. La historia de la ciencia en el Archipiélago, al menos tal como en la actualidad se concibe esta disciplina, tiene sus comienzos en los primeros años de la pasada década, en el marco del Departamento de Filosofía de la Universidad de La Laguna. A lo largo de estos años, por razones obvias, tanto el profesorado como los licenciados de las diferentes promociones, han tenido como objetivo prioritario la formación disciplinar en un sentido amplio. Esto parece obvio, teniendo en cuenta tanto el corto periodo de desarrollo institucional como la constante necesidad de atender a las tareas de formación del alumnado. En otras palabras, desde el punto de vista académico, aún no han madurado plenamente las condiciones para la puesta en marcha de proyectos de investigación sistemáticos sobre el desarrollo de la ciencia en las Islas.

No obstante, las razones mencionadas, hay algunas otras, de más compleja evaluación, que han venido impidiendo la consolidación de estos estudios entre nosotros. Cabe destacar, entre otras, las que derivan de la propia situación periférica de Canarias desde el punto de vista socioeconómico y, obviamente, en el plano científico. La extendida consideración de que la ciencia es una actividad y una

forma de conocimiento de validez universal y panhumana, orienta los puntos de interés y de referencia hacia los centros de vanguardia de dicha actividad, no casualmente radicados en los países de mayor desarrollo económico. Esta tendencia es también apreciable en el campo de la historia de la ciencia.

Si la ciencia es una actividad cuyos centros neurálgicos de producción y difusión se concentran en unos pocos centros y países, su historia —la historia de esa actividad— deberá asimismo orientarse hacia aquéllos. Esto parece lógico y no necesita de mayor debate. Sin embargo, tiene unas consecuencias de especial trascendencia para los científicos e historiadores de la ciencia que trabajan en los países de la periferia: la despreocupación por las condiciones y contextos donde ejercen su propia actividad investigadora. Ello se ha logrado mediante la aceptación tácita de que la ciencia es algo que se desarrolla bajos las mismas reglas de funcionamiento en cualquier lugar. Dado que, normalmente, la producción científica en la periferia es sustancialmente menor tanto en cantidad como en calidad, está muy extendida la idea de que no vale la pena historiar la actividad científica en estos países o, al menos, que ésta es una tarea secundaria. Frente a la historia con mayúsculas de la Gran Ciencia, estas otras tendrían a lo sumo un interés meramente a título de curiosidad.

Esta es una actitud muy generalizada. Nuevas tendencias en historia de la ciencia, sin embargo, vienen reflejando en los últimos años la importancia de las historias “locales”, o lo que en algunos contextos se ha denominado “tradiciones nacionales”. Estas historias han resultado ser de gran utilidad para conocer problemas tales como los mecanismos de difusión del conocimiento científico, o el desigual impulso y orientación investigadora debido a la influencia de los diferentes contextos socioculturales e institucionales en los que aquél se desenvuelve. Ya que la actividad científica está internacionalmente interconectada, aunque mediatizada por estos colores nacionales, estas historias parciales resultan de una gran importancia no sólo para indagar en sus procesos de desarrollo concretos, sino para el estudio de la actividad científica en general.

Paradójicamente, esta situación, que refleja un fuerte componente de dependencia intelectual, se ve agravada por el hecho de que, en una medida considerable, la historia de la difusión del conocimiento científico, así como otros muchos trabajos relacionados con la sociología de la ciencia, estén siendo también realizados por investigadores de los países de vanguardia. Este es, sin duda, uno de los principales retos con los que nos enfrentarnos hoy de cara al futuro de los estudios de historia de la ciencia en Canarias.

Las consideraciones anteriores, en cualquier caso, sólo reflejan muy superficialmente una situación sin duda más compleja, que demanda un análisis más detenido y refinado. Sin embargo, apuntan algunos factores básicos que han impedido el despliegue de nuestros estudios de historia de la ciencia.

Bajo la presuposición del carácter periférico de la ciencia en Canarias, se ha estimado que, consecuentemente, habría poco material, y de escaso valor, como para que valiera la pena dedicarle atención. Sin embargo, historiográficamente hablando, la evolución de la práctica científica en el Archipiélago contiene un buen número de problemas que, en mayor o menor medida, conectan con importantes problemáticas de la historia de la ciencia en general. Entre otros, uno de ellos lo constituye la introducción y difusión de las teorías evolucionistas.

El evolucionismo, además, en la medida que programa de investigación, si se me permite aquí introducir la terminología lakatosiana, que envuelve a distintos campos de investigación, nos permite a su vez conectar con las historias parciales de diferentes disciplinas. Al menos, en el contexto canario del siglo XIX, con la geología, la paleontología, la biología —especialmente la botánica—, la antropología —en particular la física—, la prehistoria y hasta la lingüística. Pero antes de entrar en la problemática histórica del evolucionismo en Canarias, conviene realizar unas breves consideraciones sobre otras ventajas del tema al margen de la propiamente teórica.

Parece incontestable que para la investigación en historia de la ciencia se requieren niveles de cualificación cuando menos en la teoría de cada disciplina y en epistemología. Pero además, la historia de la ciencia, en tanto que historia, basa su práctica en el manejo de fuentes documentales con las que hay que estar familiarizado. Desde esta perspectiva, el estudio de la difusión de las teorías evolucionistas en Canarias ofrece grandes posibilidades desde el punto de vista de la investigación.

En primer lugar, uno de los principales obstáculos con que se enfrenta la formación de especialistas en historia de la ciencia fuera de los grandes centros académicos y lejos de los grandes archivos y bibliotecas, es el de la disponibilidad de material documental de primera mano. En la práctica, gran parte de los trabajos han de ser realizados en base a fuentes secundarias y de ensayos de comentaristas, lo que, obviamente, resta fiabilidad y originalidad. El tema del evolucionismo en Canarias, por el contrario, tanto a nivel de textos publicados, como de otros tipos de fuentes, proporciona un considerable volumen de materiales de primera mano. Aparte de libros y folletos, son especialmente interesantes los trabajos periodísticos y de revistas, que sirvieron de cauce principal para los debates y polémicas. A éstos hay que añadir una estimable cantidad de fuentes inéditas —manuscritos, correspondencias...— dispersas en archivos públicos y privados. Su abundancia supone una importantísima base de documentación original, aun escasamente manejada. La evaluación y estudio de estos materiales proporcionan una excelente plataforma de cara a la formación de los estudiantes de historia de la ciencia al familiarizarlos con técnicas de archivística y manejo de fuentes originales.

Por otra parte, las ventajas didácticas y pedagógicas son numerosas. Alumnos de diferentes niveles de formación podrían acceder a un conjunto de trabajos, aprovechando su desigual complejidad teórica, con la ventaja de que tales materiales —artículos, cartas, folletos...— conectarían a su vez con problemas más globales, por un lado en relación con la historia de la ciencia en general y, por otro, con la historia social de Canarias.

Finalmente, la cuestión del evolucionismo tiene la inestimable virtud de conectar historia, epistemología y filosofía de la ciencia y la propia actividad científica en un periodo lo suficientemente largo como para combinar la investigación histórica con los debates actuales en diversas disciplinas científicas. Desde las primeras formulaciones sistemáticas en las iniciales décadas del XIX hasta las más recientes del neodarwinismo sociobiológico, pasando por la nueva irrupción del creacionismo, la cuestión de la evolución sintetiza algunos de los desarrollos más significativos de la ciencia contemporánea.

Al margen de lo anterior, ¿por qué es especialmente relevante la problemática del evolucionismo en Canarias? Creo que hay al menos tres razones a tener en consideración. En primer lugar, desde un punto de vista historiográfico; esto es, por lo que tiene de interés como un capítulo de la historia de la ciencia que aglutina a distintas disciplinas y temas de investigación. En segundo lugar, desde la perspectiva del desarrollo histórico de la dicotomía naturaleza-cultura, que a su vez nos coloca en el doble camino de, por un lado, el problema de los determinantes biológicos, sociológicos y culturales de la naturaleza humana y, por otro, en el de apertura y constitución del universo epistemológico de las ciencias sociales. En tercer lugar, en relación con el problema —antropológicamente hablando— del origen del hombre, que en las Islas rápidamente se subsumió en el del origen de los guanches; problema que, por otra parte no ha dejado de tener una gran trascendencia social hasta la actualidad.

Es difícil separar, en el caso concreto de Canarias, estas tres cuestiones, sobre todo teniendo en cuenta que a nivel de autores, son los mismos los que, en líneas generales, discuten la validez y verosimilitud del evolucionismo en tanto que teoría que explica el desarrollo de la formas vivas, los que se manifiestan acerca del valor de las ciencias del hombre frente a las de la naturaleza, y los que especulan sobre el origen de los indígenas de las Islas, escriben su etnografía y miden sus cráneos.

Este considerable número de cuestiones impone ciertas precauciones a la hora de la investigación, especialmente en relación a los temas específicos a ser tratados. Podemos tomar como ejemplificación de los problemas tanto teóricos como historiográficos que se derivan del evolucionismo el debate entre monogenistas y poligenistas.

Sintéticamente la dicotomía monogenismo-poligenismo remite al problema de la explicación de la diversidad y variabilidad humanas y, por extensión, al del origen del hombre. Frente a la unidad de la naturaleza humana de los ilustrados, la creencia en la desigualdad fue la premisa fundamental de toda la antropología del XIX. En concreto, toda la primera mitad del siglo estuvo presidida por la controversia monogenismo-poligenismo. No podemos realizar aquí un examen detenido de la misma, por lo que nos restringiremos a un breve esbozo de la polémica entre finales del XVIII y las primeras décadas del XIX.

La aseveración en el libro del Génesis de que todos los hombres descienden de Adán y Eva conforma el presupuesto básico del monogenismo. Este obligó a la mayoría de los ilustrados a tener que explicar la diversidad humana, esto es, la variabilidad racial, en función de los condicionantes del medio sin llegar a admitir la transformación de las especies. A lo largo del XVIII, la Biblia ejerció una influencia determinante, que mantuvo a la mayoría de los naturalistas dentro de esta perspectiva monogenista.

En este contexto, la idea de la “gran cadena del ser” proporciona un punto de referencia fundamental. La gran cadena del ser fue una vieja idea, con una larga tradición en el pensamiento occidental. Aristóteles, por ejemplo, creía que la naturaleza genera todos los seres vivos dentro de una gran y continua escalera, donde cada peldaño estaba separado del siguiente por medio de diferencias imperceptibles. Ya en el siglo XVIII, el estudio de los primates permitió la introducción del hombre en esa gran cadena, y defender su condición animal. De ahí la gran afición durante todo el siglo a estudiar los simios y orangutanes. Pero los principales escritores de

la época rechazaron más o menos abiertamente la idea de la gran cadena, al menos en su aplicación a las razas humanas. Para Pritchard y Lawrence, la conexión entre el mono y el hombre era absurda.

Linneo, en 1758, en su obra *Systema naturae* y siguiendo el mismo esquema de clasificación que había aplicado a otros géneros del reino animal, estableció la existencia de cuatro tipos diferentes de razas: *Homo americanus*, *europaeus*, *asiaticus* y *afer*; añadiendo además una hipotética raza *sylvestris* y una mostruosa, no localizada geográficamente y portadora de anomalías. Linneo sospechó que las especies de un mismo género tienen un origen común. Buffon, que recogía esta idea afirmaría que «hay en la naturaleza un prototipo general de cada especie, según el cual el individuo está modelado, pero que, al realizarse, parece alterarse o perfeccionarse». Blumenbach perfecciona la relación detallada de los caracteres descriptivos en una serie de publicaciones, las *Decades craniorum* (1790-1808) que proseguirá y mejorará hasta 1828. En 1806 enumera cinco razas: caucásica, mongólica, negra, americana y malaya. Según el autor, las cuatro últimas derivan de la primera por degeneración.

En la primera mitad del XIX proliferan los trabajos y publicaciones acerca de la división racial de la especie humana. Por ejemplo, Desmoulins, en 1825, obtiene 16 razas; Morton, en 1839, reúne 22 a las que denomina familias, siguiendo criterios morfológicos diferentes. Es en la segunda mitad del XIX, cuando Broca realiza el primer estudio metodológico de las diferentes razas, publicando en 1865 y 1875 dos memorias donde se recogen técnicas antropométricas, que darán un fuerte impulso a la antropología, convirtiéndose Francia en el lugar de obligada referencia de los antropólogos.

Paralelamente, aparecen las primeras formulaciones evolucionistas. En 1809, Lamarck en su *Filosofía zoológica* introduce, junto con el transformismo, la concepción biológica de la evolución, y Darwin en 1859, publica *El origen de las especies por selección natural*. Los

monogenistas, inspirados en el Génesis, aceptaban la idea de que los diferentes grupos o razas tienen un origen común en Adán y Eva. Esta concepción lleva implícita la idea de una influencia determinante del medio, capaz de transformar el material hereditario y que irá conformando, con el paso de tiempo no demasiado largo, las características actuales de las diferentes razas. John Hunter, apoyando esta teoría señala que «puesto que todos los negros nacen blancos y lo son durante algún tiempo, es evidente por esto que el sol y el aire son agentes necesarios para dar a la piel su color negro» (cit. en Harris 1978:72]). La aceptación por parte de los monogenistas de la cronología Mosaica por un lado, y de la influencia del medio sobre los caracteres hereditarios por otro, les llevó a considerar los rasgos raciales como adquisiciones relativamente recientes. En esta línea, el origen de la especie humana fue establecido entre 3700 a. C. según fuentes rabínicas; 5199 a. C. según la Vulgata en la edición del Papa Clemente y 4004 a. C. según las notas del arzobispo Usher a la versión autorizada del Rey Jaime. En las *Épocas de la naturaleza* de Buffon (1778) se propone de seis a ocho mil años de antigüedad, ampliando el tiempo geológico hasta 75.000 años. En Inglaterra, el punto de vista monogenista, defendido ya en Europa por Linneo, Buffon y Blumenbach, arraiga fuertemente —la sociedad inglesa, con su particular historia religiosa, constituyó un excelente caldo de cultivo para estas posiciones—, siendo sus más destacados representantes James Cowles Prichard y Sir Willian Lawrence. Prichard (1973 [1813]), en *Researches into the Physical History of Man*, defendió que «Podemos con un alto grado de probabilidad extraer la inferencia de que todas las diferentes razas en las que está dividida la especie humana son originadas de una familia». Y años más tarde, Sir William Lawrence escribe: «las varias razas de los seres humanos sólo pueden ser miradas como variedades de una única especie» (cit. en Stepan, 1984:2-3).

Por el contrario, los poligenistas rechazan la veracidad del Génesis y, en un contexto de crítica racionalista a la Biblia, defienden el origen múltiple de la especie humana. Sin embargo, algunos poligenistas, como Henry Home (Lord Kames) tratan de llegar a un

compromiso con el Génesis y, al igual que Morton, contemplan la posibilidad de una intervención divina después de Adán que condicionó la división entre las razas. Se inicia así en este siglo un debate sobre las razas que se prolongará hasta nuestros días y que según Litlefield *et al*. (1982) transcurre a lo largo de tres fases. En la primera, que tiene su origen a mediados del XVIII, la cuestión se centra en el origen único o múltiple de las razas. En la segunda, el debate sobre la igualdad racial, planteado ya en el XVIII, sustituye la controversia monogenismo-poligenismo. En la tercera, finalmente, desarrollada en pleno siglo XX, se empieza a cuestionar si las distintas razas de *Homo sapiens* pueden ser identificadas o no.

Como hace notar Stocking (1982), la mayoría de las historias de la idea de la raza han enfatizado su relación al pensamiento político y a la búsqueda de los orígenes de los europeos; según él: «'raza' fue la más extendida expresión en relación a los pueblos de piel oscura, y especialmente a los de piel negra» (1982:36). En el XVIII la “civilización” y el “progreso” se vieron como partes de la capacidad de todos los hombres, lo llevaba implícito el reconocimiento de los pueblos primitivos a una evolución positiva. Esta concepción del “buen salvaje” y la noción de “progreso” coexistieron mientras la idea de civilización alcanzaba a toda la especie humana, manifestándose en su forma más desarrollada en la sociedad europea. Parafraseando a Degérando, Stocking recoge así esta idea:

La naturaleza humana fue fundamentalmente la misma en todos los tiempos y lugares, y su desarrollo fue gobernado por leyes naturales: el hombre se desarrolló desde su primer estado en un progreso evolutivo unilineal y lento cuya meta eventual era la perfección y cuya más alta manifestación en el presente era la sociedad occidental europea (1982:26).

Sin embargo, los avances en el conocimiento de las diferencias físicas humanas, por un lado, y el estado de la sociedad postrevolucionaria en la Francia del XVIII, por otro, cambiaron radicalmente estas concepciones de la naturaleza humana.

En 1799, Louis Francois Jauffret fundó en Paris la Société des Observateurs de L'Homme que, inicialmente, realizó estudios antropológicos de amplio alcance, incluyendo observaciones sobre aspectos múltiples de las diferentes sociedades —gobierno, religión, costumbres, cultura...— que en cierto modo ya aparecen subordinadas, en la práctica, al estudio de las características físicas del hombre (Copans y Jamin, 1978). Se empezaba así a sentar las bases de lo que sería en la segunda mitad del XIX la antropología física. A la larga, el concepto “antropología” terminaría identificándose con ella (Haller, 1971; Bender, 1965). El desarrollo de la misma va intrínsecamente ligado al concepto de raciación. De hecho, algunos de los antropólogos físicos más renombrados de la época —P. Broca y A. Quatrefages— pueden contarse entre los seguidores de Gobineau, quien identificó la superioridad racial con la clase social. Según Gobineau se pueden apreciar diferencias en la «vitalidad de los pueblos» lo que le llevó a afirmar que «existen diferencias sensibles en el valor relativo de las razas humanas» (Kremer-Marietti, 1984). Sus trabajos no presentan ninguna evidencia de investigación sistemática y ciertamente no pueden colocarse estrictamente dentro del marco de la antropología. No obstante, tendría una inmensa influencia sobre la metodología de los estudios antropológicos posteriores del siglo XIX. En el mismo sentido, entre los precursores de la antropología física de la segunda mitad del XIX hay que citar a W. F. Edwards, quien concluyó que las características físicas determinaban el carácter moral de una raza. Esta será también la opinión que sostendrá S. Berthelot.

En 1842, Anders Retzius introdujo el concepto de índice cefálico, dividiendo las razas de hombres en dos grupos de acuerdo con la forma de la cabeza: los braquicéfalos, de cabeza corta, que incluirían a los pueblos asiáticos, y los dolicocéfalos, de cabeza larga, donde estarían incluidos todos los pueblos de África. Sin embargo, habrían de pasar unos años antes de que P. Broca sistematizara éste y otros índices de medida en relación con las características morfológicas, dando un impulso más decisivo a la antropología física.

En 1859, Broca fundó la Societé d'Anthropologie (Brabook, 1980), a la que le seguirían pocos años después otras sociedades con el mismo nombre; Londres en 1863; Nueva York, San Petesburgo y Moscú en 1865; Manchester en 1866; Florencia en 1868; Berlín en 1869; Viena en 1870; Estocolmo y Tiflis en 1873. Desde su punto de vista, Broca pretendía con la denominación “antropología” dar una extensión más amplia a los objetivos de la institución, que estudiaría no sólo las subdivisiones raciales de la especie humana, sino la historia natural de la humanidad; su objetivo último, describir los pueblos en términos de sus características físicas y culturales. La Société reunió a un grupo importante de antropólogos entre los que estaban Quatrefages, Mortillet, Topinard y otros que se expresaban a través de los *Bulletins de la Société d'Anthropologie*. En este periodo aparecen en Francia varias revistas: en 1864, *Les Materiaux pour l'Histoire Primitive et Naturelle de l'Homme*, dedicada preferentemente a prehistoria; en 1872, la *Revue d'Anthropologie*, a la antropología física; y en 1882, la *Revue d'Ethnographie* dedicada al estudio de las diferentes culturas. Estas tres revistas se fusionarán en 1890 surgiendo *L'Anthropologie*.

Broca y Quatrefages sostuvieron que el estudio de las razas debía comprender características más amplias que las físicas, al mismo tiempo que afirmaban que la distinción entre dos razas podría establecerse a partir de un carácter aunque poco importante, que fuera heredable y suficientemente fijo a lo largo de varias generaciones (Bender, 1965:142). Los caracteres físicos fueron considerados desde esta óptica los más importantes ya que permanecen relativamente estables, mientras que los culturales están sujetos a modificaciones. A pesar del exhaustivo estudio realizado por Broca, su definición de la raza fue vaga e inconclusa, «así, aunque proporcionó los implementos necesarios para las determinaciones raciales, él no estaba seguro de cómo éstos la determinaban, ni llegó a ninguna conclusión» (Herzstein, 1969:117). Otro aspecto de gran interés para comprender el desarrollo de la disciplina en este periodo lo constituyen las posiciones políticas adoptadas por los “cabezas de fila”. Hammond (1980) y Harvey (1984) han estudiado con detalle las derivaciones políticas e

ideológicas de la antropología francesa. La Société d'Anthropologie fue identificada con posiciones antiautoritarias y anticlericales que, de hecho, fueron más claramente defendidas por el grupo de Mortillet que por los seguidores de Broca. Mortillet adoptó una actitud claramente contestataria, atacando duramente las reglas autocráticas, a los jesuitas y al poder económico de la burguesía, lo que le valió el exilio para evitar la prisión. A su regreso, ingresó en la Société d'Anthropologie, en la que defendió un concepto evolucionista del desarrollo cultural y físico del hombre, monogenista y unilineal.

Frente a la ciencia ortodoxa francesa representada por Cuvier, «Mortillet defendió la no fijeza de las especies, eliminó la mano divina e invocó para los hombres un claro patrón evolutivo desprovisto de extinciones sino a través de transformaciones evolutivas cubiertas con transiciones sin una discontinuidad radical» (Hammond, 1980:121).

Esta concepción monogenista y evolucionista de Mortillet se enfrentó a la poligenista de Broca. Entre los poligenistas inicialmente se produjo una manifiesta hostilidad hacia el evolucionismo, principalmente por la asociación entre evolución y la unidad del hombre. Pero como ha hecho notar Stepan, ya para Darwin, «el viejo debate monogenismo-poligenismo es irrelevante para la evolución» (1984:104). En esa línea, el discípulo de Broca, Paul Topinard, fusionó las ideas de Darwin con las de aquel, entendiendo que la competición era la ley que regía el universo, y condicionando la supervivencia de los débiles al reconocimiento del más fuerte. La extensión a la especie humana de este concepto le permitió establecer una jerarquización entre las diferentes razas, provistas, según él, de características superiores o inferiores heredables, entre las que destacaba de forma predominante la capacidad craneal (Herzstein, 1969). Sin embargo, a pesar de que el concepto de raza defendido por la antropología física carecía de un sólido sustento científico, su influencia sobre el pensamiento antropológico del XIX y de la primera mitad del XX sería decisiva. No obstante, en un sentido amplio, al menos la antropología física logró como dice H.

Shapiro destacar que «el hombre es una parte integral del reino animal y que, en sus aspectos orgánicos, está sujeto a las mismas leyes que controlan las otras formas de la vida orgánica» (1959:371).

¿Qué posiciones se adoptaron en Canarias en este contexto? Los ilustrados canarios, siguiendo las preocupaciones teóricas de sus maestros europeos, no tuvieron en la raza un especial interés. Ello no significa, sin embargo, que el tema no estuviera presente en su horizonte intelectual; ciertamente, el problema de la variabilidad humana ocupó el lugar central de la especulación filosófica y de la actividad científica a lo largo del siglo XVIII. Hay, no obstante, una diferencia cualitativa de primer orden entre el modo cómo los ilustrados intentaron resolver dicha cuestión y la forma en que la misma fue abordada en el siglo XIX. En esa suerte de «ecologismo radical» como ha caracterizado Harris (1978) al periodo de la Ilustración, las teorías socioculturales tendieron a considerar como factores determinantes de las semejanzas y diferencias entre las sociedades humanas a los derivados del medio ambiente. La conquista y avances de las Luces, que caracteriza en opinión de los ilustrados el progreso de la humanidad hacia el imperio de la razón, depende fundamentalmente de los procesos aculturativos. La fe en que mediante la educación cualquier individuo, y por extensión cualquier sociedad, puede elevarse progresivamente sobre la miseria y el oscurantismo, hizo que la balanza naturaleza-cultura se inclinara siempre del lado de esta última.

Inevitablemente, hemos de referirnos a Viera para encontrar algunas claves de cómo se planteó en la Ilustración canaria el tema racial. Explicar las diferencias socioculturales a partir de las características raciales no forma parte del esquema teórico de Viera. Es significativo, en este sentido, el escaso número de ocasiones en que trata esta cuestión. Cuando lo hace es de forma sumaria, para pasar inmediatamente a otros aspectos más relacionados con los «usos y costumbres». Así, al abordar en el Libro II de las *Noticias* el problema de los orígenes de los primitivos canarios, se limita a unos breves comentarios de lo que ya habían descrito los historiadores de

las Islas anteriores a él. «Los antiguos isleños, por punto general, estuvieron dotados de unas fisonomías recomendables» (Viera, 1967, I:126). A lo que le sigue un rápido retrato de los habitantes de las distintas Islas.

Más explícitas son sus referencias a los americanos. Para dignificar la historia canaria, Viera recurre a la comparación de la conquista española en México, Perú y Gran Canaria. Encuentra similitudes, pero no obstante, dice, fueron muy diferentes estas conquistas en «la naturaleza de los países y en el genio de las naciones». México y Perú, comenta Viera, eran dos imperios vastos y opulentos, Gran Canaria, por el contrario, una pequeña isla. Y, sin embargo, «los indios componían un linaje de hombres afeminados, pusilánimes, perezosos y que temían y adoraban a los europeos y aun a los caballos como a divinidades; los canarios, una gente robusta, endurecida, llena de coraje, incapaz de miedo, inclinada a la guerra y que despreciaba altamente a sus enemigos» (*ibid.*, I:539). Esta rotunda afirmación no es únicamente una forma de sobrevalorar a los aborígenes canarios; remite, al mismo tiempo, a algunas tesis defendidas por los ilustrados franceses de los que Viera es deudor. Cornelius de Pauw, por ejemplo, defendió en *Recherches sur les Américains* que «si se reflexiona en la manera como se ejecutó la conquista de los españoles en las Indias Occidentales, se estará de acuerdo en que los americanos, divididos y facciosos, no estaban capacitados para hacerles resistencia con sus armas de madera y sus ejércitos indisciplinados; pero no es menos cierto que estos ejércitos estaban integrados por hombres cobardísimos y de una flojera increíble, lo cual no puede tener como causa plausible más que la degeneración de la especie humana en esta parte del globo» (cit. en Duchet 1975:176).

Más aún, la imagen de los indios americanos como portadores de una constitución degenerada y de un «vicio radical» es también, como señala Duchet, la de Buffon y la de Raynal, autores, sobre todo el primero, que influyeron directamente en el pensamiento de Viera. De esto se deduce que los canarios pudieron ser, según Viera, superiores a los americanos y que las hazañas de sus

conquistadores de más valor que las que protagonizaron los que sometieron a los indios. Por tanto, toma de Buffon, la idea de que la bondad, el buen ejemplo, la caridad y el ejercicio de la virtud, constantemente practicados por los misioneros, han formado más hombres en estas naciones bárbaras que los ejércitos de los conquistadores. Un mundo, el salvaje, que los ilustrados veían como irreparablemente perdido, sólo podía recuperarse en la memoria del discurso antropológico. Por lo demás, la entrada en la civilización es lo único que podría redimir a estos pueblos. Pero como ha señalado acertadamente Duchet, ello no era sino la solución de recambio del humanismo burgués a través de la formación de una nueva ideología colonial.

En cualquier caso, este racismo que exudaba la ideología colonial de los ilustrados, se mantuvo siempre a lo largo del siglo en un plano secundario respecto a los factores climáticos y culturales. Una prueba más de ello la encontramos en G. Glas. En su *Descripción de las Islas Canarias*, en 1764, basándose en Montesquieu —«que ha sido muy preciso al decirnos qué efecto tienen el aire y el clima sobre el temperamento y el carácter particular de los habitantes de diferentes países» (1976:117)—, describe a los nativos de Canarias como de comportamiento grave, extremadamente despiertos y sensibles, común en todos los países del norte de África y, en general, de los que poseen un clima templado.

Frente a ese “ecologismo radical”, los antropólogos canarios desarrollaron hacia el último tercio del XIX una estrategia de investigación que ordenaba el conocimiento antropológico a través de secuencias de raciación. En tanto sus trabajos se inscribieron en las coordenadas trazadas por sus maestros franceses, el preciso retrato que G. Stocking (1982, 1984) ha hecho a propósito de Broca y de la Société d'Anthropologie de París, puede ser aplicado igualmente a los estudiosos canarios. «La antropología francesa llegó a ser por algunas décadas antropología física en primera instancia, y arquetípicamente, craneología racial» (1982:40).

En el cambio de orientación que se produce a comienzos del XIX ocupa un lugar destacado Sabino Berthelot. Hacia finales del XVIII y principios del XIX ya están elaborados los grandes esquemas evolutivos —Millar, Robertson, Condorcet, Turgot—. Berthelot conoce, además, los avances en geología y paleontología, e inserta al guanche dentro de esos esquemas. En esa línea, va en busca, como lo haría toda la antropología del XIX, de los vestigios y supervivencias de los «pueblos primitivos» que puedan contribuir a una reconstrucción del pasado, dentro de un amplio cuadro en el que vayan encajando según su grado de «progreso». Aun así, la destrucción de la cultura aborigen plantea a Berthelot el problema de determinar qué elementos pertenecen o no a la misma, en tanto que los documentos disponibles son oscuros o contradictorios. Pero aquí, otro gran componente de la formación de Berthelot va operar como principio heurístico: la raza. El tipo guanche, dice Berthelot, debió reproducirse en los hijos de las alianzas entre los soldados y las mujeres de las tribus sometidas, conservando todas las facciones de su origen. «Aún en la actualidad, el tiempo no ha podido destruir estos dos caracteres de razas». Esta tesis no es suya, la toma de W. Edwards, uno de los fundadores de la Société d'Ethologie de Paris, seguidor de la frenología de J. Gall e influenciado por el racismo del nacionalista francés A. Thierry (*cfr*. Haddon 1979:120; Harris, 1978:85; Stocking 1984:422). Berthelot se identifica plenamente con las ideas de Edwards citando *Des caractères physiologiques des races humains, considérés dans leur rapport avec l'histoire*:

Los principales caracteres físicos de un pueblo pueden conservarse a través de una larga serie de siglos en una gran parte de la población, a pesar de la influencia del clima, de la mezcla de razas, de las invasiones extranjeras y de los progresos de la civilización. Debemos, pues, esperar encontrar entre las naciones modernas, con algunas ligeras variaciones y en una proporción más o menos grande, los rasgos que los distinguían en la época en que la historia nos enseña a conocerlos (1841).

Y esta es precisamente la guía que va a seguir Berthelot. Los principios de Edwards los ve confirmados en el Archipiélago porque, afirma Berthelot, las alianzas europeas no han hecho desaparecer las características de la raza guanche; ciertamente ha habido mezcla de dos razas, pero sus diferentes orígenes pueden establecerse claramente. Berthelot, entonces, está convencido de la supervivencia racial de la población guanche. Es más, afirma que el tipo africano es dominante y que se le reconoce fácilmente en las gentes de los campos e incluso de las ciudades. Tras una descripción morfológica, correlaciona y extrapola los rasgos fisonómicos para obtener un retrato psicológico del isleño que vale la pena reproducir para captar también su innegable adulación.

El mirar de estos insulares no desmiente su buen natural, está lleno de expresión en las mujeres y casi provocativo. Humildes y afables en general, pero en extremo susceptibles; sus ojos melancólicos se animan con el gesto, con una palabra, y descubren todos los movimientos del alma; su semblante lo revela todo a la menor sensación, la alegría brilla por todas partes: es una risa que nada puede contener; todos los miembros se conmueven para acompañar el gozo del corazón; o bien en la desesperación que se exhala en sollozos, buscando quien simpatice con sus penas y atormentándose en su delirio (1978:174).

Este isleño es el que Berthelot ve en su tiempo; pero en tanto la raza original no ha desaparecido todavía podemos observar en él la fisonomía, las costumbres y los usos de los guanches. Desde luego, reconoce Berthelot, no conserva sus creencias ni su lengua, pero retiene sus hábitos y sus modales. «Ya viva en la aldea, ya permanezca aislado en su cueva o en la montaña», el campesino canario es afable, obsequioso, humilde, astuto, reservado, hospitalario con los extranjeros, respetuoso de la vejez… que son otras tantas cualidades que muestran su antiguo origen, o en otros términos, las «virtudes hereditarias que los guanches han legado a sus nietos».

Aun así, algunos de los primeros trabajos de Berthelot, durante la primera mitad del siglo XIX, constituyen un claro precedente. Ya en la *Etnografía*, Berthelot realiza un primer examen comparativo de los cráneos de los antiguos habitantes de las Islas Canarias, obtenidos en las cuevas sepulcrales de Tenerife. El estudio craneológico, con ser importante, no puede según Berthelot resolver algunos problemas centrales para la etnología; sólo es útil para determinar los caracteres típicos «primordiales». En otras palabras, «el desarrollo, la prominencia o el hundimiento de las superficies de los huesos del cráneo, las protuberancias y las distancias relativas de los huesos faciales, todo esto no puede servirnos más que para guiarnos en las distinciones de raza o variedades de raza» (1978:170). Pero a Berthelot le preocupa también indagar en el «tipo nacional», la «facies» que ni las diferencias individuales ni las alianzas extranjeras pueden borrar.

Tras la Conquista, vencedores y vencidos formaron un nuevo pueblo, pero es fácil determinar sus respectivos orígenes. Uno de sus trabajos de 1879 sobre la fisiología de la raza guanche lleva un rotundo subtítulo: *Sobre la persistencia de los caracteres que la distinguen aún entre las actuales poblaciones de las islas del archipiélago canario*.

Cuando se examina hoy detenidamente la población de este archipiélago de Canarias, que en otro tiempo habitaron tribus africanas cuyas costumbres hemos descrito en otra ocasión, se notan en gran número de individuos rasgos nacionales que, en sus facciones, les distinguen esencialmente de los españoles (1879:130).

En sus célebres *Antigüedades canarias* (1980 [1879]), Berthelot ampliaría los datos en apoyo de esta posición, sin variaciones teóricas sustanciales. Que la población actual se sustentaba bajo el sustrato racial aborigen se constituyó, entonces, en la verdad científica más unánimemente mantenida por los antropólogos canarios.

En este contexto, es importante señalar la posición de Berthelot respecto del evolucionismo y, en particular del darwinismo. En una fecha tan tardía como 1872, le escribía a su amigo Rimbaud congratulándose de la decisión de la Academia de Ciencias de París de otorgar la denominación de miembro extranjero al sueco Loven, por sus trabajos sobre las generaciones alternantes, frente a la candidatura de Darwin, ya que la evolución es «una teoría desprovista de pruebas». Agustín Millares, que mantuvo una amplia correspondencia con Berthelot, se hace eco también de esta firme convicción del naturalista francés. En 1878, Berthelot le escribe a Millares: «No creo en el transformismo; Dios no ha creado especies, géneros ni variedades, tan sólo ha creado gérmenes que, en los diferentes climas donde se han esparcido, se han desarrollado bajo la influencia del medio ambiente, con todos los caracteres típicos que la ley de la herencia por generaciones o atavismo ha perpetuado enseguida... El mundo ha sido creado bajo una unidad de composición, más bien que bajo una unidad de creación. Soy poligenista. Nunca se llegará a la síntesis de la creación, porque se ignorarán siempre los verdaderos elementos que constituyen y componen los seres» (Millares 1880:195).

A partir de 1868 —luego de que Lartet lo descubriera en Dordoña— el Cro-Magnon se convirtió en nuestro principal ancestro. El vasto proyecto de los antropólogos franceses —Quatrefages, Hamy, Broca...— de estudiar la dispersión del Cro-Magnon en «el espacio y en el tiempo» tuvo un resultado práctico inmediato. Broca, en 1871, realizó un examen comparativo entre cráneos provenientes de Dordoña y Canarias, estableciendo significativas semejanzas entre ambos. Los primeros estudios comparativos se realizaron con un volumen de material significativamente escaso, enviado a París por Berthelot. Como señaló Diego Cuscoy (1975), debido a la distinta procedencia insular, las coincidencias con el Cro-Magnon no resultaron tan claras, lo que motivó el encargo de la “Misión científica” de Verneau a Canarias. Sus resultados fueron publicados en un amplio número de trabajos (1878, 1882a, 1882b, 1885, 1886, 1887, 1891, 1926) entre los que destacan el *Rapport...* (1885) y *Cinco años de estancia en las Islas Canarias*(1981 [1891]. Estas

“evidencias”, y las posteriores investigaciones llevadas a cabo supusieron, en opinión de Diego Cuscoy, «la entrada de Canarias en la historia de la antropología con personalidad propia» (1975:275).

V. Grau-Bassas toma, en “Datos para el estudio de los cráneos guanche-canarios” (1880:283-288), 125 cráneos de la colección de El Museo Canario, de los que 26 son femeninos. Según sus observaciones, los cráneos son o muy longos dolicocéfalos, menos longos o subdolicocéfalos, medianos mesaticéfalos, redondos braquicéfalos y anchos subbraquicéfalos. La cabeza de las mujeres le llama la atención por su prognatismo y alongamiento, a la vez que por su mayor ángulo esfenoidal. Otros aspectos le sugieren que existe un gran parecido entre el cráneo femenino y el del niño, semejanza que tiene una gran importancia “científica” para Grau-Bassas en la medida que en «los pueblos son más civilizados, el hombre supera a la mujer en capacidad craneana, mientras que en los que hay menos civilización es la mujer la que supera al hombre». La conclusión respecto a los aborígenes canarios parece entonces clara: «los cráneos guanches muestran que las mujeres antes de la Conquista debían ocupar un lugar distinguido como dotadas de mayor inteligencia que los hombres».

Por otra parte, la similitud entre los cráneos de Tenerife y los de los “guanches” de Gran Canaria revela una «precedencia remota» del paleolítico y el neolítico. Finalmente, y en consonancia con lo expuesto en el capítulo anterior, para Chil, la gran estatura de los guanches, su fuerte musculatura y, en general, el conjunto de sus características anatómicas, «ofrecen una configuración que se encuentra en una raza que vivió en Europa hace miles de años».

R. Verneau fue el que con mayor amplitud trabajó el material antropológico disponible en su época. Uno de sus trabajos más representativos, “Pluralidad de razas en el Archipiélago Canario” (1882), es significativo tanto por el establecimiento de una tipología racial que sería ampliamente aceptada, aunque con variantes (*cfr*. Diego Cuscoy 1975), como por sus conclusiones en relación al poblamiento de las Islas. Así, después de una detallada descripción

anatómica, las conclusiones más relevantes que extrae Verneau consisten en la concomitancia de los caracteres anatómicos con los etnográficos, lo que avala su hipótesis de la existencia de diferentes razas en el Archipiélago antes de la Conquista, al tiempo que la constatación de un poblamiento semítico. Esquemáticamente, estas razas serían la guanche, la semita y la bereber.

Pero, lógicamente, las descripciones anatómicas y las tipologías no expresan con suficiente claridad la impotencia de nuestros primeros antropólogos para explicar la sociedad y la cultura aborigen. La craneología racial, convertida en el *summun bonnun* de la investigación conllevaba además un racismo manifiesto. Para Chil, por ejemplo, el que los negros tuvieran un «grado bajísimo de civilización», era el resultado inevitable de un desarrollo encefálico débil, alojado en una caja craneana reducida. Por su parte, V. Grau-Bassas estaba firmemente convencido de que el cráneo de la mujer era de inferior tamaño al del hombre en las sociedades civilizadas —asemejándose al del niño—, mientras que, en las primitivas, los de las mujeres tenían una mayor dimensión. «Esto es tanto más notable cuanto más bajo es el puesto que ocupa en la escala de perfección". De igual manera, piensa Grau-Bassas, la capacidad craneana aumenta con la perfección de la raza, de tal modo que es evidente que «el europeo se eleva más sobre la europea, que el negro sobre la negra» (1880:286).

Para el fundador de El Museo Canario las transformaciones del sistema sociocultural dependen de la evolución de las distintas razas. Así, las diferencias entre el colonialismo practicado por los ingleses, franceses y españoles, no se explican en base a distintos condicionantes económicos, históricos... sino en función de cómo los elementos dominantes de su «genio» se mezclan con las poblaciones sojuzgadas. De esta manera, el inglés impone su idioma, lleva su espíritu comercial e industrial, y su pastor; el francés su ciencia, su literatura de buen gusto... y su cura; el español impone su idioma, lleva su cura, algo de literatura, poco de ciencia y mucho de su «genio levantisco». Para Chil, pues, estos «caracteres peculiares» de cada país se pueden deducir «matemáticamente»,

en tanto que ingleses, franceses y españoles realizan recurrentemente las mismas cosas allá donde vayan. Manifestaciones en este sentido fueron harto frecuentes entre nuestros primeros antropólogos y no necesitan mayor comentario.

Chil, por ejemplo, era partidario como Broca, de que los pueblos «salvajes» no tienen historia, pero es posible reconstruir el pasado físico del hombre gracias al estudio anatómico. Si descendemos en la escala humana, dice Chil, podemos llegar incluso a encontrarnos con algunas que «hasta la presente fecha, no son capaces de conocer la civilización», como los de Australia, los tasmanianos, algunas de «negros de África» y los «pieles rojas» de América. Y al preguntarse por la desaparición de los indígenas de Cuba o Santo Domingo, la respuesta es precisa:

Las razas son más o menos perfectas, tienen más o menos aptitudes, y desaparecen aquellas que menos condiciones poseen para vivir en presencia de otras que las suplantan, por ser más aparentes para las condiciones que la rodean (1880:247).

En tanto que los guanches sobrevivieron a la Conquista, es de suponer que pertenecen a una raza lo suficientemente enérgica y potencialmente capaz de incorporarse a la civilización. Ciertamente, dignificar el lugar de los guanches en la historia fue un loable objetivo de nuestros primeros antropólogos, pero el precio que tuvieron que pagar por ello consistió en despreciar a buena parte de la humanidad.

Bajo este denominador común, toda la antropología canaria basculó la interpretación de la cultura aborigen e intentó explicar el «complejo étnico» insular en el XIX. Pero a la vista de cuáles han sido sus resultados —y tratándolos comparativamente con el desarrollo histórico de la antropología física y cultural—, del edificio que construyeron no quedan hoy sino las ruinas de una estrategia de investigación que siempre fue incapaz de explicar —de explicarnos— cómo fuimos y cómo somos. Quizás lo más lamentable al hacer hoy historia de la antropología canaria sea que

la raciología inaugurada en el XIX ha seguido siendo entre nosotros el enfoque dominante.

Mas nuestros antropólogos del pasado siglo libraron al menos una batalla por investigar desde unas coordenadas científicas el pasado insular. El que no lo consiguieran plenamente quizás no dependió tanto de ellos mismos cuanto de los obstáculos epistemológicos, sociales e históricos en los que se vieron envueltos. Una antropología que intentaba integrar la cultura en el amplio marco de la evolución, considerando a la misma en relación al mundo orgánico e inorgánico y tratando de explicar los fenómenos socioculturales sin apelar a las “esencias metafísicas” fue, ciertamente, una aspiración que no se vio culminada. Pero esta fracasada tentativa es, desde nuestra perspectiva actual, su mayor contribución.

1989

NOTAS CRÍTICAS SOBRE EL CONCEPTO

DE'TRADICIÓN ANTROPOLÓGICA'

A PROPÓSITO DE LAS RELACIONES CENTRO-PERIFERIA EN LA ANTROPOLOGÍA CANARIA DE FINALES DEL XIX

Una creciente preocupación por redefinir la naturaleza y objetivos de la antropología, tratando de superar los augurios que amenazaban con condenarla a un mero papel residual en el contexto de las ciencias sociales, y un reconocimiento igualmente creciente del marcado carácter histórico de la propia reflexión antropológica, resumen buena parte de estas últimas décadas que muchos han caracterizado como de “crisis” de identidad. Como resultado de esta problemática iría abriéndose camino el objetivo de sentar las bases de una disciplina unitaria, metodológica, teórica e incluso éticamente, más allá de las barreras nacionales, ideológicas y políticas en las que se desenvuelve la investigación antropológica.

Los mejores exponentes de esta preocupación fueron los primeros intentos por desarrollar una “antropología internacional” hacia mediados de los sesenta. Esta no sólo consistió en declaraciones programáticas, sino que además contó con significativos vehículos de expresión, encabezados, entre otros por *Current Anthropology* y las convocatorias de los Congresos Internacionales (*cfr.* Stocking, 1982,1982 a).

Estos esfuerzos, sin embargo, encontraron al menos dos importantes obstáculos manifestados, por una parte, en un notorio proceso de fragmentación interna y, por otra, en el énfasis sobre diversos contextos socioculturales en los que se ha practicado y se practica la antropología. La variopinta colección de adjetivos incluía, a la vez, diversos apellidos subdisciplinares —antropología económica, simbólica, lingüística, política, etc.— y gentilicios más o menos ancestrales referidos a países e instituciones académicas.

No resulta extraño, entonces, que a lo largo de los años setenta muchos antropólogos e historiadores de la disciplina hayan dedicado un buen número de trabajos a lo que se ha dado en llamar “tradiciones nacionales”. Aparte de los que han aparecido aisladamente en revistas, varias publicaciones se han ocupado monográficamente de esta problemática (Thorensen, ed., 1975; Diamond, ed., 1980; Gerholm y Hannerz, eds., 1982; *cfr.* Stocking, 1982), generalizándose así este término en la literatura antropológica de los últimos años. Pero si se confrontan los usos que de esta noción se vienen haciendo en diferentes contextos, no parece que haya contribuido sustancialmente a explicar los fenómenos a los que hace referencia, esto es, la evolución diferencial de los estudios antropológicos en relación con las peculiaridades de los distintos países. Por el contrario, el grado de confusión es más que evidente.

Se suele recurrir a las “tradiciones antropológicas” para referirse a cuestiones de distinta naturaleza epistemológica y teórica. En algunos casos, tradición remite a grandes corrientes de pensamiento y de investigación; así por ejemplo, en sentido amplio,

se habla de “grandes tradiciones” —evolucionista, funcionalista, estructuralista, marxista…—. Al mismo tiempo, frecuentemente se restringe el alcance de estas grandes corrientes de pensamiento a ámbitos nacionales más concretos, con lo que se obtienen, entre otras, el funcionalismo británico, el estructuralismo francés o el culturalismo americano. Tenemos, finalmente, una amplia gama de tradiciones definidas específicamente en función de su desarrollo local —soviética, italiana, mexicana, sudanesa, y un largo etcétera, desde luego mayor que el número de naciones constituidas en Estados independientes. Todas ellas han sido etiquetadas como distintos tipos de tradiciones antropológicas, en relación con las antropologías metropolitanas —metropolitanas secundarias, “de cuello blanco”, ex-coloniales...—, con una «potencialmente alienante terminología» (Stocking, 1982 a).

En esa línea, la evolución del pensamiento antropológico da la impresión de ser caleidoscópica. Sin embargo, en una mirada más detenida, el hecho mismo de que tan diferentes, en apariencia, formas de explicar las culturas y sociedades humanas reciban el nombre de “antropología”, permite pensar en la existencia de puntos de referencia comunes y en líneas de comunicación más o menos compartidas. Es aquí donde el concepto de “tradición” ha confundido más que aclarado en la investigación de los condicionantes históricos de la antropología. Basta un somero esbozo de este panorama para que inmediatamente aparezcan estas dificultades conceptuales.

Se habla de funcionalismo o estructuralismo, por ejemplo, en tanto que grandes “tradiciones nacionales” de Gran Bretaña o Francia. Esto es, tradiciones de investigación asociadas a dos de las principales antropologías metropolitanas. Pero a medida de que el alejamiento de estos centros es más notorio, los apellidos teóricos van dejando paso a los geográficos y nacionales. Se conoce la existencia de una antropología india, italiana o brasileña, pero es difícil asignarles a éstas una filiación teórica precisa. Ciertamente, los antropólogos de cada país pueden ser conscientes de la dominancia de una estrategia de investigación —o de la pugna entre

varias— en su contexto nacional. Igualmente pueden serlo los antropólogos metropolitanos cuando desarrollan sus investigaciones en alguno de los países de la periferia. Pero, aun así, en el marco de la "antropología internacional", el carácter definitorio de todas estas antropologías viene dado primordialmente por su adscripción nacional y no por las características de sus "tradiciones" de investigación.

Tenemos, de esta forma, dos grandes usos del concepto de "tradición". Por una parte, como conjunto de directrices teóricas y metodológicas de cara a la investigación; por otra, como conjunto de rasgos que definen la práctica de la antropología en un determinado país. Sin duda, ambos usos remiten a cuestiones de muy distinta naturaleza. Como tradiciones de investigación, el problema forma parte de la historia "interna" de la disciplina, donde se impone la aplicación de un modelo de explicación sobre el desarrollo de las teorías científicas. Pero, en tanto que formas peculiares de practicar la disciplina en función de los factores sociopolíticos e ideológicos propios de un país, las "tradiciones" hacen referencia fundamentalmente, a su historia "externa".

Ciertamente, aún no se ha resuelto satisfactoriamente la dicotomía "intemalismo-extemalismo" en historia de la ciencia. En el caso de las ciencias naturales, en las que su dinámica de funcionamiento y redes de comunicación están más estandarizadas, o si se prefiere, más internacionalizadas, resultan más claras las líneas de delimitación entre lo que es interno o los conjuntos de redes de teorías de lo que puede ser subsumido en el marco de la sociología de la ciencia. Por el contrario, el carácter preparadigmático de las ciencias sociales hace que sean precisamente los factores externos a la actividad científica los que en muchas ocasiones aparezcan en primer plano.

Esta confusión terminológica ha hecho que la aplicación del concepto de "tradición" al desarrollo histórico de la antropología haya producido resultados tan dispares. Eligiendo sólo una de las publicaciones antes mencionadas (Diamond, ed., 1980), dedicada

monográficamente a esta temática, y en la que se discute ampliamente sobre dicho concepto, la confusión queda plenamente confirmada. Para el editor, S. Diamond, la antropología contemporánea se ha separado de sus orígenes en el universalismo ilustrado para convertirse, tras dos siglos de poder colonial, en una «difusa técnica» exportada desde los centros académicos del imperialismo, en la que volvemos a encontramos con «una nueva, pero burocrática uniformidad». Según Diamond, la vieja tradición de Rousseau y Marx permitirá a una antropología crítica recuperar aquel potencial de la Ilustración. J. Pouillon, más interesado en los problemas de la objetividad antropológica, observa a propósito de la tradición estructuralista francesa, que las tradiciones actúan como «retroproyecciones» de los planteamientos teóricos del presente mediante las que «nosotros mismos nos presentamos como herederos de aquéllos a quienes hemos elegido como nuestros predecesores».

Por su parte, A. Hultkrantz utiliza el concepto para referirse a las «grandes tradiciones nacionales» en la etnología americana, en la antropología europea y en la etnografía soviética. La contribución de B. Scholte, como en sus otros trabajos, está más centrada en la problemática epistemológica. Desde una perspectiva más compleja, —y frente al marco sintagmático «conservador, fetichista, burocrático y acrítico» en el que se ha desenvuelto la historia de la antropología— defiende un enfoque paradigmático, dialéctico y radical de las tradiciones antropológicas, mediante una interpretación relativista del modelo historiográfico de T. Kuhn.

A pesar de la variada polisemia con que todos estos autores utilizan el concepto de “tradición”, ninguno ha recurrido —salvo Sochlte con su «alternativa paradigmática»— a la reciente historiografía de la ciencia. Probablemente porque la mayoría considera que esta es una cuestión que ha de ser resuelta dentro de la misma antropología. No obstante, un filósofo de la ciencia ha sistematizado y popularizado el concepto de “tradición”; ello puede arrojar alguna luz en este debate. Para L. Laudan (1986), «todas las disciplinas intelectuales, tanto las científicas como también las no científicas,

tienen una historia repleta de tradiciones de investigación». Vale la pena exponer, aunque de forma esquemática, las tesis de Laudan. Todas las tradiciones de investigación comparten una serie de características. En primer lugar, tienen un cierto número de teorías específicas que la ejemplifican y la constituyen parcialmente; algunas de estas teorías serán contemporáneas, otras serán sucesoras temporales de teorías anteriores. La segunda característica consiste en que ponen de manifiesto «determinados compromisos 'metafísicos y metodológicos' que, como conjunto, individualizan la tradición y la distinguen de otras». Finalmente, las tradiciones de investigación, al contrario de las teorías particulares, «discurren a través de un cierto número de formulaciones diferentes, pormenorizadas y a menudo contradictorias, y tienen generalmente una larga historia».

La propuesta de Laudan se sugiere como modelo de explicación de los procesos de cambio en la racionalización científica, y tiene de hecho muchas conexiones con los paradigmas kuhnianos o los programas de investigación de Lakatos. Al margen de sus ventajas o inconvenientes respecto de estos otros modelos, cuya discusión no podemos abordar aquí (*cf.* Estévez, 1987), sí hay que resaltar que este concepto de «tradición de investigación» se dirige al desarrollo interno de las disciplinas científicas. En palabras de Laudan, «una tradición de investigación es un conjunto de 'síes' y 'noes' ontológicos y metodológicos», que delimitan la pertenencia o no a la misma. En el caso de la antropología este, o cualquier otro modelo historiográfico, puede ser aplicado, pero teniendo en cuenta que, en principio, apuntará al desarrollo teórico y metodológico interno de la disciplina.

En esa línea, todos los factores —culturales, políticos, ideológicos...— quedan fuera de lo que, en sentido estricto, conforma una tradición de investigación. Dicho de otro modo, remiten a la sociología de la ciencia. Si se acepta este presupuesto, el grueso de la bibliografía sobre historia de la antropología, habría que considerarla fundamentalmente como estudios de sociología de la ciencia. En particular, la mayoría de los trabajos dedicados a las

«tradiciones antropológicas nacionales» giran en torno al análisis de los condicionantes sociológicos, en sentido amplio, que hacen que en un determinado país la disciplina se practique con unas características peculiares. Obviamente, surge aquí la vieja disputa entre los historiadores y sociólogos de la ciencia sobre qué tipo de factores explican mejor los patrones de la racionalidad científica. La historia de la antropología, dada sus peculiares relaciones con el expansionismo europeo y sus concomitancias con las administraciones coloniales, parece estar abocada a una historiografía externalista. Sin embargo, gran parte de los estudios realizados en los años setenta sobre la relación entre antropología y colonialismo (Asad 1973; Leclecrc 1973), como ha criticado J. R. Llobera, «se presentan como la punta de un iceberg cuyo análisis exige un mayor refinamiento epistemológico del que hasta ahora se ha utilizado» (Llobera, 1980:55).

En modo alguno esto significa que no se deban tener en cuenta los conectores entre ciencia y sociedad, ni que su estudio no sea, por lo demás, imperioso. Pero volviendo de nuevo a Laudan, «la elección de una teoría de la racionalidad es un prolegómeno esencial a cualquier sociología cognoscitiva del conocimiento adecuada» (1986:255). Parece claro, en consecuencia, que si el concepto de "tradición antropológica" no se restringe a los conjuntos de directrices teóricas y metodológicas diferentes, históricas o actuales, seguiremos sin poder comprender los procesos de fondo de la especulación antropológica.

A propósito de la antropología canaria, especialmente a finales del XIX, intentaremos mostrar cómo muchos de los elementos que en una primera aproximación parecen depender de condicionantes externos a la propia antropología, pueden ser analizados en función de la dinámica interna que marcaba la disciplina de la época. Al menos hay tres aspectos que en principio parecen tener conexiones fundamentalmente con circunstancias de tipo histórico, sociológico o político.

Es evidente que la importancia concedida por los antropólogos metropolitanos al área o cultura de los que intentan desarrollar una tradición nacional, la inserción de cada tradición nacional en el conjunto de la disciplina —es decir, en relación al desarrollo de las diferentes subdisciplinas—, y la existencia de una infraestructura institucional que permita acoger la producción de los investigadores locales, son tres factores que están en buena medida condicionados por el contexto sociopolítico tanto del centro como de la periferia. Pueden entonces extraerse algunas líneas de demarcación que dependerán de la presencia diferencial de los mismos. Pero para analizarlos en el caso canario se hace necesaria una breve sinopsis histórica.

Si se toman en consideración los elementos a los que comúnmente se recurre para hablar de "tradición", la historia de la antropología en Canarias puede ser vista desde esta perspectiva. Peculiaridades subdisciplinares, recurrencia de temáticas de investigación, climas de opinión, particularidades institucionales... (Gerholm y Hamnerz, 1982) permiten hablar de un conjunto de características específicas en el desarrollo de la antropología en las Islas. En tal sentido, cabría esperar una cierta uniformidad de criterios a la hora de determinar cuáles son estas características. Sin embargo, continuamente surge el problema de bajo qué coordenadas se establecieron las relaciones entre las corrientes antropológicas internacionales y su aplicación en Canarias, así como entre los antropólogos metropolitanos y los insulares. Teniendo en cuenta la situación geográfica y la historia del Archipiélago, una línea de salida para resolver esta cuestión consistiría en subsumir el análisis de la tradición antropológica canaria en el contexto más global de lo que, muchas veces en forma bastante vaga, se ha denominado "centro y periferia".

La antropología canaria, como muchas otras, remite históricamente a una relación de dependencia respecto a algunas de las antropologías del centro. Obviamente este grado de dependencia es variable, y las distintas antropologías de la periferia muestran así sus peculiares conexiones históricas con la antropología americana,

británica o francesa. Pero en este contexto llama la atención el hecho de que los rasgos que definen esa dependencia —y que generalmente son resaltados como los diacríticos de cada una de las tradiciones antropológicas de la periferia— tengan importantes denominadores comunes. Sin embargo, dado que en los recientes intentos de poner de relieve las distintas antropologías nacionales se enfatizan los elementos más específicos de cada una de ellas, el acercamiento a la problemática de las mismas presenta un panorama bastante caótico.

Curiosamente, en la segunda mitad del XIX, cuando la antropología canaria alcanza una mayor consolidación, es también uno de los periodos en el que el contacto con la antropología metropolitana es más estrecho. La evaluación de este hecho requiere, por tanto, acudir al contexto más amplio del desarrollo histórico de la disciplina. Pero, aparecen de nuevo aquí los inconvenientes antes apuntados si se recurre al concepto de “tradición”.

Si en la antropología canaria del XIX concurren una serie de factores que apuntan a esta problemática de las “tradiciones nacionales”, estos debieran ser aún más destacados en tanto que esa etapa condicionó en buena medida el desarrollo posterior de la antropología realizada en las Islas. Pero, ¿en qué contexto y bajo qué presupuestos se elaboró esa antropología? Hemos analizado en otro lugar (Estévez, 1987) las principales estrategias de investigación que dominaron el desarrollo de la disciplina en el Archipiélago hasta finales del XIX. Sin duda, dicho desarrollo no se dio al margen de importantes factores ideológicos, socioculturales y políticos. En ese sentido, junto a los estándares teóricos y metodológicos que definían la disciplina de la época, hay que tomar en consideración, entre otros, las redes de comunicación intelectual y científica, el grado de institucionalización de la práctica antropológica, así como aquellos aspectos ideológicos que mediatizaron los objetivos y resultados de las investigaciones que se llevaron a cabo.

La antropología canaria de finales del XIX muestra dos elementos contrapuestos, pero íntimamente relacionados. Por un lado, el intento de desarrollar investigaciones antropológicas a la altura de la práctica antropológica durante ese período. Por otro, que estas mismas investigaciones contribuyeran a la consolidación de la identidad histórica del Archipiélago. En cuanto al primero cabe esperar un alto grado de coincidencias con otras antropologías de la periferia que igualmente aspiraban a emular las investigaciones de sus maestros europeos. Respecto al segundo, sin embargo, se podría presuponer que es donde se encontrarían los elementos más diferenciadores respecto a otras "tradiciones nacionales". En esta línea, se han realizado numerosos trabajos que prueban que el proceso de asimilación de las estrategias de investigación —o paradigmas— dominantes en las antropologías metropolitanas por parte de las de la periferia se desenvuelve a través de una serie de elementos recurrentes. Entre otros cabe destacar la presencia directa de antropólogos europeos que desarrollaron sus investigaciones de campo en distintos países del mundo no europeo y la educación y adiestramiento de muchos investigadores del Tercer Mundo en los centros académicos metropolitanos. Si la imaginación antropológica fue excitada, como ha subrayado Stocking (1982), por los "otros" no europeos, cabe esperar que el desarrollo de la disciplina haya estado en buena medida condicionado por la mayor o menor "distancia", física y cultural, que los "otros" presentaban como objeto de estudio. Ciertamente, el desarrollo diferencial de las subdisciplinas antropológicas en los distintos países y, por tanto, la forma misma de entender la antropología, ha estado en relación con las características de las poblaciones no europeas que los antropólogos estudiaron. En el caso canario este fenómeno es más que evidente.

Un hecho significativo es la posición dominante de la antropología física y la arqueología por un lado, y el folklore por otro, en el panorama de los estudios antropológicos en las Islas desde mediados del XIX. Esta doble tendencia en la antropología canaria de finales del XIX aún no ha sido analizada en toda su profundidad, pero sin duda establece una peculiar característica respecto a cómo

se fraguaron en las Islas las orientaciones hacia la “Volkskunde” y la “Volkerkunde” europeas. En Canarias, la antropología fue entendida en los mismos términos en que lo fue en la Europa continental, esto es, como antropología física. Esto estuvo motivado por distintos factores, pero sin duda hubo uno muy determinante que dependió de la respuesta dada a la pregunta ¿qué se podía estudiar, antropológicamente hablando, en Canarias? Las Islas fueron siempre un punto de referencia para los viajeros y naturalistas europeos, bien como un área específica de estudio o bien, por lo general, como lugar de paso en el que se realizaban estudios preliminares de expediciones más lejanas y científicamente más ambiciosas. Reputado como las Islas Afortunadas, el Archipiélago fue muy conocido en Europa a través de numerosos relatos de viajes y, desde el XVIII, por crecientes referencias en numerosos trabajos científicos.

Sin embargo, resultan curiosas las frecuentes manifestaciones de “frustración antropológica” de los viajeros al tomar los primeros contactos con la población. Precedidos por los relatos que les hablaban de los guanches o de la Atlántida, los viajeros se encontraban con una sociedad, diferente desde luego a las europeas, pero “no esencialmente” distinta. La excitación antropológica se veía así frenada ante la evidencia de una población que se regía, al menos aparentemente, por los patrones de la cultura occidental. Bonpland, compañero de expedición de Humboldt, en franco contraste con las excelencias geológicas, botánicas y paisajísticas que fascinaron a éste, expresaba así el escaso interés que la población canaria ofrecía desde el punto de vista antropológico.

«Dudo que el descubrimiento de Cook en los mares del Sur hiciera sobre él tanta impresión como hizo en nosotros, dado cuanto hemos experimentado en este primer día. Navegar durante 24 horas a la vista de una tierra en que no se descubre ni un sólo ser viviente, que ha sido destrozada por los volcanes; al abordarla, ver un solo hombre, que huye desde que nos ve; todo esto se parece con el descubrimiento de algún país desconocido, y produce una impresión

tanto más fuerte, cuanto que hay poco tiempo desde que dejamos un país civilizado, y que apenas estamos acostumbrados con el viaje. Pero al examinar de cerca a este hombre, que viste como nuestros campesinos, tiene las mismas facciones y habla en buen español, empecé a perder las ilusiones que me había formado» (] 799, cit. en Cioranescu, 1960).

Aun así, o quizás precisamente por esta misma frustración, todos los relatos de viajes incorporan uno o varios capítulos introductorios dedicados a la población aborigen. Son, por lo general, refundiciones más o menos afortunadas de las crónicas de la Conquista o de los primeros viajeros o historiadores de las Islas. Llama la atención que, pese a esta “realidad antropológica”, en gran parte de la literatura de viajes sobre Canarias abunden sobremanera los comentarios acerca de la población y la cultura indígenas —que ya no pueden ser observadas como un todo articulado—. Frente a éstos, los dedicados a mostrar las “maneras y costumbres” de la población que se está realmente observando —particularmente importantes desde el punto de vista antropológico, ya que suministran materiales de primera mano sobre procesos de aculturación, cambio sociocultural, etc.— son generalmente fragmentarios. Ciertamente se obtienen imágenes muy diferentes, en función de los criterios e intereses de los distintos viajeros. Si bien estas descripciones pueden evaluarse histórica y antropológicamente, es evidente que, en la mayoría de los casos, no se aprecia en ellos ninguna pretensión de una etnografía sistemática. En definitiva, la antropología —definida como disciplina que estudia a las sociedades y culturas no europeas— era, de esta guisa, materialmente imposible en Canarias. El escaso exotismo que su población ofrecía impidió, por tanto, cualquier intento de analizarla desde una perspectiva antropológica cultural. El estudio de la “cultura viva” de Canarias, como ha mostrado A. Galván (1988), sólo pudo ser recuperado por investigadores locales en base a los estudios de folklore. No obstante, mediante la investigación folklorista, se intentó «establecer las 'pervivencias culturales' aborígenes en las expresiones actuales de sus habitantes» (Galván, 1987:8).

Pero en el proceso de institucionalización disciplinar y de consolidación de distintas estrategias de investigación antropológicas durante el XIX, se reavivó el interés de los antropólogos europeos por el Archipiélago. El fuerte impulso dado a la antropología física hacia mitad de siglo, consolidando una situación paradigmática en el seno de la disciplina, abriría el camino a ese renovado interés. En tanto que anatomía comparada y arquetípicamente —tal como ha subrayado G. Stocking— la antropología física encontró en el Archipiélago una importante área de aplicación.

Precedidos por algunos importantes trabajos de S. Berthelot, en los que se avanzaba una primera tipología racial de los aborígenes canarios y se dejaban entrever sus pervivencias en la población actual, a partir de la década de los setenta se produciría una auténtica eclosión de investigaciones sobre antropología física. Sin embargo, fue un descubrimiento ajeno a las Islas el que, posteriormente, catalizó el interés por Canarias.

P. Broca, tras un examen comparativo entre cráneos canarios y el de Cro-Magnon, observa significativas semejanzas morfológicas. Estas, en palabras de L. Diego Cuscoy, «motivan la entrada de Canarias en la historia de la Antropología con personalidad propia» (Diego Cuscoy, 1975:275). La necesidad de una comprobación *in situ* de estas semejanzas motivó la expedición científica de R. Verneau a Canarias en 1876, cuyos resultados marcaron duraderamente el desarrollo posterior de la antropología canaria (Verneau, 1885; *cfr.* Vallois, 1969). Todas estas circunstancias hacen que no sea posible entender el desarrollo de una antropología canaria sin el concurso de los profesionales metropolitanos. Ciertamente, es difícil imaginar la creciente producción de literatura antropológica en las Islas ni su notable implantación institucional como un fenómeno aislado, sin la cobertura teórica y el tutelaje de una antropología metropolitana como la francesa.

La formación de la élite intelectual de las Islas se realizó, sin embargo, no sólo a través de la lectura directa de los autores

británicos, y sobre todo franceses, sino, lo que aún es más ilustrativo, su educación se llevó a efecto en los mismos centros de enseñanza europeos. La “tradición” de estudiar en Europa de la aristocracia y la alta burguesía canaria tiene una razón poderosa: la estrecha vinculación y dependencia de la economía canaria con los centros económicos europeos. Sin embargo, es comprometido inferir de esto una relación causal respecto a las estrategias de investigación que los antropólogos asumieron en su educación metropolitana. La fundación de El Museo Canario, por ejemplo, la institución antropológica más representativa de las Islas, parece tener una vinculación más directa y precisa con la problemática interna de la antropología física francesa del último tercio del XIX.

La mayoría de los fundadores de El Museo Canario (1879), en la ciudad de Las Palmas, eran médicos que habían estudiado en facultades de medicina en Francia. El caso de G. Chil y Naranjo, el más cualificado de todos ellos, es especialmente relevante ya que mantuvo una estrecha relación disciplinar con Broca, Quatrefages, Mortillet... El propio Chil reconoció, en un borrador de una carta de 1878, la directa vinculación de sus trabajos con los de sus maestros franceses. «Los estudios han sufrido una evolución completa desde hace poco tiempo, y yo tenía la pretensión de hacer mis trabajos con el cuidado que reclama el conocimiento de un pueblo sobre cuyo origen se han dividido los sabios desde Platón hasta nuestros días... En obsequio a las ciencias y llevado por mi afición a todo lo útil hice dos viajes a aquel país [Francia]; asistí a los principales Congresos científicos; a invitación de mis antiguos condiscípulos y sabios profesores tomé parte en ellos,... estrechándose entre nosotros un lazo de confraternidad científica».

Relevante también, por último, resulta tratar de comprender el desarrollo de la antropología canaria, en la segunda mitad del XIX, en relación con la cuestión de la identidad histórica de las Islas. Chil y Naranjo y Bethencourt Alfonso, para únicamente mencionar a dos de los más representativos, aspiraron a dotar a Canarias de una “cultura nacional”. Para ello, curiosamente, recurrieron abiertamente a las teorías antropológicas metropolitanas. Basculando entre la

realidad “periférica” de Canarias y la voluntad de sumarse al progreso intelectual del “centro” europeo, echaron mano del evolucionismo y la raciología. Ello les permitió, sin duda, en un proceso teórico no siempre coherente, asegurar la continuidad poblacional entre los aborígenes y la población contemporánea del Archipiélago, que se afirmaría como uno de los más importantes diacríticos de la identidad étnica canaria. Aun así, para la comprensión de este proceso intelectual y teórico en la “tradición” antropológica canaria, parece prematuro aventurar causalidades mecánicas, sean sociológicas o políticas, antes de analizar con precisión el entramado teórico interno en que dicho proceso tuvo lugar.

B

IBLIOGRAFÍA

ASAD, Talal [ed.]: *Anthropology and The Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, 1973.
CIORANESCU, Alejandro: *Alejandro de Humboldt en Tenerife*, La Laguna, Instituto de Estudios Canarios, 1960.
DIAMOND, Stanley [ed.]: *Anthropology: Ancestors and Heirs*, La Haya, París, Nueva York, Mouton, 1980.
ESTÉVEZ GONZÁLEZ, Fernando: *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario. 1750-1900*, Santa Cruz de Tenerife, Aula de Cultura de Tenerife, 1987.
GALVÁN TUDELA, Alberto: *Islas Canarias: una aproximación antropológica.* Barcelona, Anthropos, 1988.
GERHOLM, Tomas y HANNERZ, Ulf: «Introduction: The Shaping of National Anthropologies», *Ethnos*, 47, pp. 5-35, 1982.
LAUDAN, Larry: *El progreso y sus problemas. Hacia una teoría del crecimiento científico*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1986.
LECLERC, Gerard: *Antropología y colonialismo*, Madrid, Comunicación y Alberto Corazón Editor, 1973.
LLOBERA, Josep R.: *Hacia una historia de las ciencias sociales*, Barcelona, Anagrama, 1980. STOCKING, George. W. Jr.: «Anthropology in Crisis? A view from Between the Generations», Edward Adamson Hoebel, Richard L. Currier, Susan Carrier [eds.], *Crisis in Anthropology. View from Spring Hill, 1980*, Nueva York, Garland, 1982.
—«Afterword. A View from the Center», *Ethnos*, 47, 1982 a, pp. 172-186. THORENSEN, Thimoty. H., [ed.]: *Toward a Science of Man. Essays in the History of Anthropology*, La Haya, Mouton, 1975.
VALLOIS, Henri V.: «Les hommes de Cro-Magnon et les guanches: les faits acquis et les hypothèses», *Anuario de Estudios Atlánticos*, 15, 1969, pp. 97-119. VERNEAU, René: «Rapport sur une mission scientifique dans l'Archipel Canarien», Archives des missions scientifiques et littéraires, 13, París, 1985, pp. 569-617.

1992
DESCUBRIR A LOS GUANCHES,

ESTUDIAR A LOS CANARIOS

Cierto exotismo propiciado por la lejanía y la insularidad, los numerosos vestigios de una antigua población que se resistía a revelar los secretos de su origen, y una conquista que al tiempo que conformaba una nueva sociedad inauguraba las primeras etapas en la toma de conciencia europea de la existencia del “otro”, permitieron muy tempranamente la especulación antropológica en Canarias. Si la antropología surge del intento de explicar la diversidad humana, los estudios sobre los aborígenes canarios asomaron como un capítulo singular en ese mosaico sobre el que se fue construyendo una ciencia del hombre, la sociedad y la cultura. Pero definida así, y en tanto que disciplina científica, los orígenes de la antropología no son demasiado remotos y desde luego no coinciden justamente con el “descubrimiento de los otros”, momento en el que éstos no pasaban de ser una constatación empírica. Por el contrario, los orígenes de una ciencia del hombre y la sociedad aparecen muy cercanos, en el horizonte intelectual de la Ilustración, cuando los avances de las ciencias naturales dejaron atisbar que también los asuntos humanos podrían estar sujetos a leyes similares a las que operaban en la naturaleza. Pese a los numerosos textos relativos a los antiguos canarios, contemporáneos y posteriores a la Conquista, no fue hasta el siglo XVIII cuando aparecerían los primeros intentos por explicar su cultura —sus culturas— desde una perspectiva científica.

El estudio de los aborígenes, a los que frecuentemente desde ese momento y por diferentes razones se denominó genéricamente guanches, a pesar de que éstos últimos eran propiamente sólo los nativos de Tenerife, abrió y consolidó la antropología y la prehistoria de Canarias. Con el tiempo, partiendo de este terreno de investigación se iniciarán en las Islas otros estudios que gradualmente se separarían del mundo aborigen para centrarse en la “cultura tradicional”. El folklore supuso entonces, a partir de

finales del siglo XIX, el otro gran punto de referencia antropológica. Para poder entender los motivos y alcance de esta separación hay que analizar en primer lugar la distinta naturaleza de los campos de investigación de los que se ocuparon la antropología y el folklore.

Si nos atenemos a lo producido en las Islas durante casi dos siglos de investigaciones antropológicas, se ha de concluir que, básicamente, sólo han existido dos campos de estudios: la antropología física, centrada en los aborígenes —y ligada fuertemente a la prehistoria— y el folklore, desde el que se abordó el estudio de la cultura tradicional. Pero esta doble especialización de la antropología canaria no responde a orientaciones o tendencias particularmente presentes en las Islas. Una disciplina definida hasta muy recientemente como la ciencia que estudiaba a los "otros" no europeos, a las culturas no europeas, únicamente podía desarrollarse en Canarias tomando como objeto de estudio a los aborígenes. Pero en tanto que la cultura y la sociedad de los antiguos habitantes de las Islas desaparecieron como tales tras la Conquista, sólo a partir de los restos humanos y de cultura material, esto es, desde la antropología física y la arqueología, se logró avanzar en el conocimiento de los aborígenes. Por el contrario, el folklore, definido como la ciencia de la cultura tradicional o, en otros términos, como el estudio de los "otros" europeos, pudo desarrollarse estudiando los "usos y costumbres" de las poblaciones campesinas canarias. En consecuencia, una antropología social o cultural, que exigía una cultura viva no europea, no pudo abrirse camino en las Islas al no existir propiamente su objeto de estudio. En estas coordenadas se ha de situar el largo recorrido de la antropología canaria, en el que pueden distinguirse esos dos grandes terrenos de investigación, aunque no es menos cierto que han mantenido singulares puntos de contacto, que son precisamente donde se pueden apreciar algunas de las características peculiares de la antropología canaria.

Atendiendo a estas conexiones entre antropología y folklore se pueden entresacar varias tradiciones de investigación que han logrado consolidar una notable continuidad histórica. En primer

lugar, una “antropología sin folklore”, en la que el objeto de estudio se vincula exclusivamente a los aborígenes y donde el análisis de rasgos culturales en la sociedad canaria del presente sólo tiene interés marginal o, a lo sumo, es útil para corroborar alguna tesis relativa a los aborígenes. En gran medida, esta tradición se afirma además en la continuidad biológica y cultural entre los aborígenes y la población canaria, continuidad que se erige en uno de los pilares básicos de la investigación. En segundo lugar, el “folklore sin antropología”, donde el objeto de estudio se centra en la cultura tradicional, considerando que lo aborigen y lo tradicional remiten a coordenadas tan distantes en el espacio y el tiempo sociocultural que exigen para su estudio la práctica de dos disciplinas diferentes. Esta perspectiva se apoya en una separación teórica radical entre una ciencia que tendría por objeto la raza —la antropología física— y otra que estudiaría la cultura —la etnografía y la etnología—, distinción que fue generalmente aceptada como una división clásica de los estudios antropológicos. Finalmente, en la historia de la antropología canaria se producen intentos por fusionar ambos campos de investigación, antropología y folklore, que no llegarán a fructificar en cuanto a su continuidad y consolidación como una tercera vía.

Las dos grandes tradiciones responden genéricamente a la contraposición antropología-folklore a nivel internacional, y también en España tal como lo ha mostrado pormenorizadamente J. Prat (1991). La tercera, sin embargo, refleja las dificultades históricas para definir con precisión el campo de los estudios antropológicos en el Archipiélago. Algunos precedentes a la constitución definitiva de la antropología y el folklore como disciplinas autónomas serán útiles para entender el alcance de estas tendencias en el desarrollo de la antropología canaria.

Dejando al margen el problema de la determinación de los inicios, en Canarias, al igual que en otros muchos lugares, la Ilustración marca un punto de inflexión en la larga tradición historiográfica en relación con el estudio de los aborígenes. En el XVIII los aborígenes pertenecían al dominio de la historia, dominio por lo demás central

entre las preocupaciones de los ilustrados canarios. Así, en la obra de Viera y Clavijo, el más destacado de los intelectuales canarios del XVIII, los guanches y su cultura conforman varios importantes capítulos de sus *Noticias de la Historia General de Canarias* (Viera 1967). Los guanches, que también habían ocupado un lugar privilegiado en numerosas historias del Archipiélago en los siglos precedentes, tendrán en Viera y Clavijo un tratamiento que supondrá un giro radical respecto a aquéllas y que, en buena medida, se adelantará a los planteamientos de historiadores y antropólogos en el siglo XIX, logrando mantener además una cierta influencia incluso en el presente siglo. Uno de los aspectos más relevantes de la obra de Viera en este contexto lo constituye el papel asignado a los guanches en la conformación de la identidad canaria. Es discutible el plan consciente de Viera en relación a este problema. No obstante, se puede afirmar que el destacado lugar que en las *Noticias* tiene el análisis de la sociedad y la cultura aborígenes responde a dos objetivos principales. Por una parte, zanjar —obviamente para la época de Viera— el problema del justo lugar que los guanches han de ocupar en la historia de Canarias. Por otra, dotar de rigor científico al discurso sobre mundo aborigen tan dado, en opinión de Viera, a la especulación e incluso a la ficción en los siglos precedentes.

En esta línea y como intelectual identificado con los planteamientos histórico-filosóficos de la Ilustración, Viera ha sido presentado generalmente como un defensor de la idea del “buen salvaje”, que aplicada en su caso a los aborígenes canarios se traduciría en el “buen guanche”. Esta interpretación ha sido criticada desde distintos enfoques (Cioranescu, 1984; Estévez, 1987) sobre todo en lo que respecta a las deudas intelectuales del autor canario con algunos de los “filósofos”, particularmente de Rousseau. Viera, más volteriano en su concepción de la historia, aborda el estudio de los aborígenes en el convencimiento, como buena parte de los ilustrados europeos respecto a los “salvajes” en general, de que aquéllos ya han dejado de existir como tales, es decir, de que ya no es posible observarlos en su “estado de naturaleza”. Su inclusión en las *Noticias* obedece a que los guanches representan el punto de arranque de la historia de

Canarias, en tanto que la sociedad canaria surge precisamente del proceso iniciado con la Conquista. Para realizar una valoración positiva de ese periodo fundacional ha de recurrir a una presentación de los aborígenes no tanto como “salvajes” sino como seres dotados de una cierta “nobleza”. Y así los presentó como descendientes de los viejos atlantes que vivían según las costumbres de los tiempos de los «héroes y patriarcas». Viera, coherentemente con este discurso, se cuida de no equiparar a los aborígenes canarios con los americanos, a quienes consideraba, siguiendo aquí también las ideas de muchos ilustrados, como «indolentes, débiles y supersticiosos». La resistencia que opusieron a la Conquista es un buen reflejo para Viera del noble origen y del valor de los guanches. De este modo los guanches pudieron ser presentados dignamente como el primer capítulo de la historia de Canarias. En todo caso, y tras la denuncia de las atrocidades de los conquistadores, escribe sobre los aborígenes como de «nuestros antiguos», sin duda en tanto que un canario que relata un periodo de su historia considerado ya remoto. Y sobre todo, Viera quiere dejar claro al mismo tiempo, en lo que atañe al destino final que la Conquista deparó a los guanches, que «Aquella gente ha cesado ya de formar cuerpo de nación» (Viera, 1967). Pero lo que interesa destacar aquí es que, al margen de los problemas de análisis que han generado la metodología y los presupuestos teóricos de Viera, a partir de su obra se van a fraguar varios de los grandes “thematas” de la antropología canaria; en unos casos como continuación de sus ideas, en otros como contraposición a ellas.

Distintas versiones del “buen salvaje”, variadas en cuanto al énfasis de pronunciamientos, fueron recogidas por los románticos canarios y constituyeron una parte significativa de su producción intelectual, así como, a veces solapadamente, en muchos de los estudios antropológicos realizados a lo largo del siglo XIX. Por el contrario, contra Viera, toda la antropología se alzó para negar la desaparición de los aborígenes e imponer la tesis de su pervivencia entre los canarios actuales. Esta negación de Viera es la que, precisamente, coincide en las Islas con la aparición de la antropología física y la

prehistoria como campos de estudios especializados y progresivamente ocupados por profesionales.

Es, entonces, sólo a partir de la Ilustración, y en Canarias más concretamente tras la obra de Viera, cuando es posible pensar en los aborígenes como objeto de investigación científica. Sería sin embargo el francés Sabin Berthelot quién realizara, en las primeras décadas del XIX, las primeras aportaciones sistemáticas para esa incipiente antropología. Berthelot visitó las Islas por primera vez en 1820 con el fin de llevar a cabo estudios de historia natural; tras su coincidencia con el británico Ph. Baker Webb, ambos se centrarían en la elaboración del vasto proyecto que concluyó en la *Histoire naturelle des Îles Canaries*. En esta monumental obra elaborada con espíritu enciclopédico Berthelot se ocupó especialmente de la parte dedicada a la *Etnografía y Anales de la Conquista de Canarias*. Otras muchas aportaciones posteriores reforzarán los presupuestos básicos de esa primera *Etnografía*. Destacan no obstante en el conjunto de la obra de Berthelot dos elementos que tendrán una gran recurrencia en toda la antropología canaria posterior. Avanza, por un lado, la primera tipología racial de los antiguos habitantes del Archipiélago; por otro, la tesis de la persistencia de los caracteres aborígenes en la población canaria. A partir de estos planteamientos teóricos, Berthelot abordó el conjunto de la prehistoria de las Islas con la intención de «Indagar el origen de los guanches, dar a conocer su lenguaje, sus usos, su religión, marcar las huellas de esta sociedad primitiva en el mismo terreno que ocupó, interrogar las tradiciones y compararlas con los documentos de la historia» (Berthelot, 1978). Objetivos ciertamente ambiciosos pero que logró acometer globalmente apoyándose en dos pilares básicos: por una parte, en el escrutinio sistemático de todas las fuentes documentales en las que se recogían noticias de los aborígenes y de la historia de las Islas. Por otra, en la aplicación de los principios teóricos de la raciología, aún en sus inicios a comienzos del XIX. El análisis del uso por Berthelot de la documentación histórica no reviste mayor interés en este contexto, aunque hay que resaltar su gran deuda con el precedente trabajo de Viera. No obstante, es importante señalar al menos que su defensa de la obra del poeta

Viana, denostado por muchos en cuanto a su valor para la historia de la Conquista de las Islas, coloca a Berthelot en la órbita de la literatura romántica y en el centro de un indigenismo de nuevo cuño que impregnaría buena parte de la cultura de las Islas a lo largo del XIX.

Por el contrario, la estrategia de investigación raciológica emprendida por el naturalista francés sí tiene una relevancia de primer orden para entender los inicios de la antropología como disciplina científica en el ámbito insular. En este punto, la originalidad de Berthelot estriba en la aplicación por primera vez en las Islas de las tesis raciológicas. El eje principal de sus planteamientos provenía de William F. Edwards, el fundador de la Sociedad Etnológica de París, a la que también estuvo ligado el propio Berthelot. Edwards, consideraba en su *Des caractères physiologiques des races humaines, considérés dans leurs rapports avec l'histoire* que «Los principales caracteres físicos de un pueblo pueden conservarse a través de una larga serie de siglos en una gran parte de la población, a pesar de la influencia del clima, de la mezcla de razas, de las invasiones extranjeras y de los progresos de la civilización. Debemos, pues, esperar encontrar entre las naciones modernas, con algunas ligeras variaciones y en una proporción más o menos grande, los rasgos que los distinguían en la época en que la historia nos enseña a conocerlos» (Edwards, 1829; *cf.* Blanckaert, 1988).

Aunque curiosamente Edwards mencionó el exterminio de los guanches, Berthelot se animó a acomodar este principio a la etnografía aborigen. Aplicado al caso canario implicaba, coherentemente y en función de su propia fuerza teórica, que a pesar de la mezcla racial que se produjo durante y después de la Conquista los caracteres genuinos de la “raza guanche” pudieron sobrevivir entre la nueva población a lo largo de los siglos. Así, el problema de la supervivencia de los guanches ya no tenía que ser dirimido, como hasta Viera, recurriendo a la historia; “científicamente”, la raciología probaba lo que la historia dejaba en manos de la especulación. Esta tesis adelantada por Berthelot sería,

desde entonces, el punto de anclaje de toda la antropología canaria y el lugar común de todo discurso posterior sobre los guanches.

Berthelot sin embargo, siguiendo igualmente a Edwards, no estuvo especialmente interesado en la anatomía y craneometría que tanta importancia tendrían a partir de la segunda mitad del XIX. Mediante un método más bien impresionista, buscó la caracterización racial definiendo los rasgos faciales e intentó sobre todo reconstruir el «carácter moral» de los guanches. Los procedimientos que utilizó para ello requieren un análisis más detallado (*cf.* Estévez, 1987), pero sintéticamente, Berthelot supuso que el campesino canario, en tanto que descendiente de los guanches, tendría que conservar los principales caracteres de la antigua raza. Bastaba entonces conocer la psicología del campesino para obtener por extrapolación el "carácter" del guanche. Los campesinos que Berthelot pudo observar tuvieron, pues, una importancia central para el apoyo de su tesis. Sin embargo, no se interesó directamente en el estudio de la vida campesina de su época. Hay pocas referencias en su obra a la cultura tradicional en cuanto tal, y cuando algún rasgo o costumbre es evocada lo es en tanto que una manifestación que revela una supervivencia aborigen. Menciones al modo de vida o creencias de la población rural aparecen fuera de sus obras antropológicas, en artículos de prensa o en su epistolario (Berthelot, 1980), este último no obstante muy revelador, pero más por lo que aporta a la comprensión de su postura ante las circunstancias políticas y sociales de la época que por su agudeza de observación etnográfica. En este terreno osciló entre una visión del campesino afable y virtuoso —que evidenciaba su descendencia del aborigen— y un campesino ocioso y chismoso atrapado por las supersticiones y contaminado por los intereses mezquinos de la sociedad moderna. En conclusión, Berthelot inaugura la antropología canaria, y especialmente la antropología física, sin que la población campesina, a pesar de su importancia implícita, llegara a formar parte de su objeto de estudio. De ese modo, hasta finales del XIX, la cultura campesina aparecerá en el escenario de las investigaciones antropológicas solamente como apoyatura circunstancial a la tesis de las pervivencias aborígenes.

Detrás de la labor precursora de Berthelot serían investigadores canarios los que darían, en la segunda mitad del XIX un significativo impulso a la antropología y la prehistoria. La formación académica en los países metropolitanos, que permitió la introducción en Canarias de las modernas corrientes científicas, y la decidida voluntad de aplicarlas a la historia insular, crearon el clima favorable para la aparición de instituciones en las que rápidamente estas dos disciplinas lograron desarrollarse.

La antropología canaria había avanzado en sus primeras etapas de la mano de la actividad intelectual individual donde el ámbito de expansión se limitaba a la producción bibliográfica y periodística. Así, publicaciones como la *Revista de Canarias*, *El Museo Canario* y *La Ilustración Canaria*, entre otras, dieron cabida a un considerable número de trabajos de antropología y prehistoria. Por lo demás, el mismo Berthelot, que estuvo ligado muy directamente con instituciones francesas como la Sociedad Etnológica y la Sociedad Geográfica de París, desarrolló toda su obra etnográfica y antropológica en las Islas sin la presencia de ninguna cobertura institucional. Sólo cuando en los países europeos metropolitanos se había logrado cierto grado de institucionalización y creado centros especializados, los intelectuales canarios atraídos por estas temáticas, y que en mayor o menor medida recondujeron sus profesiones hacia la historia y la antropología, pudieron plantearse la implantación de instituciones de similar naturaleza.

Dos instituciones, El Museo Canario de Las Palmas y el Gabinete Científico de Santa Cruz de Tenerife, fueron las que aglutinaron al grueso de investigadores interesados en la antropología y la historia del Archipiélago. La fundación de El Museo Canario y su primera brillante etapa de investigaciones y adquisiciones museísticas se debió a Gregorio Chil y Naranjo. Sin duda, ya en esa primera etapa El Museo Canario contó con un nutrido y cualificado grupo de investigadores y colaboradores, pero el liderazgo intelectual y personal de Chil nunca estuvo sujeto a discusión. Al margen de su propia producción científica, su trabajo de dirección garantizó en

buena medida el futuro del Museo que posee una larga y fructífera historia como recientemente ha mostrado A. Herrera Piqué (1990).

El Gabinete Científico sería, en el último tercio del siglo XIX, el que cumpliría un papel paralelo en Santa Cruz de Tenerife. Esta institución reuniría a los estudiosos de la antropología en la Isla, y ciertamente, también a un amplio conjunto de otros intelectuales y científicos interesados en la historia natural, la geología, la geografía, etc. Fundado en 1877, y ligado al Establecimiento de Segunda Enseñanza, los propósitos que persiguieron sus fundadores fueron de amplio alcance, incluidos bajo el rótulo genérico del «estudio de la ciencia natural, y especialmente el del Archipiélago bajo este punto de vista» (Gabinete Científico, 1878). La antropología y la prehistoria fueron, con todo, las que tuvieron mayor trascendencia y a las que se les dio mayor cobertura. En gran parte porque uno de los miembros más activos del Gabinete, Juan Bethencourt Alfonso, fue al mismo tiempo su director y el principal impulsor de los estudios antropológicos. Que las colecciones antropológicas y arqueológicas del Gabinete Científico fueran popularmente conocidas como “El Museo Guanchinesco” expresa claramente la principal orientación de las actividades de la institución.

La obra pionera de Berthelot había logrado consolidar un campo de estudios al que se fue vinculando un amplio número de investigadores tanto canarios como extranjeros. Una revisión de todos ellos sería prolija; no obstante, algunos son especialmente relevantes. Entre los canarios el más destacado fue sin duda el ya mencionado Chil y Naranjo. Con sus *Estudios históricos, patológicos y climatológicos de las Islas Canarias* (1876), Chil fue quien más decididamente contribuyó en la segunda mitad del XIX a consolidar la antropología y la prehistoria en Canarias y a darla a conocer en Europa. Sus propios trabajos, paralelamente con los primeros indicios de la semejanza entre el Cro-Magnon y los guanches, reforzaron definitivamente el interés de los antropólogos europeos en las Islas.

A pesar de las variadas procedencias de los investigadores extranjeros que realizaron estudios en Canarias hay una característica que comparten la mayoría de ellos, incluyendo a los españoles. Fueron académicamente profesionales, particularmente antropólogos físicos, cuyo interés se centró, como en el caso de Berthelot, en las poblaciones aborígenes y su cultura. De ese gran número de antropólogos extranjeros, destacaremos sólo algunos, de distintos periodos y que además representan a tradiciones nacionales diferentes.

Otro francés, René Verneau, llega a Canarias en 1876, patrocinado por el Ministerio de Instrucción Pública de Francia, con el objetivo de determinar la hipótesis de Hamy y De Quatrefages que relacionaban al Cro-Magnon con las antiguas poblaciones canarias. Verneau realizó varios viajes a las Islas que le proporcionaron un exhaustivo conocimiento tanto de la geografía como de los materiales antropológicos y prehistóricos. En su *Rapport sur une mission scientifique dans l'Archipel Canarien*, acometió efectivamente el propósito de investigar la hipótesis de Hamy y De Quatrefages. Las medidas antropométricas, y especialmente las cefálicas que obtuvo en cráneos y esqueletos de las colecciones canarias, le permitieron reafirmar presencia de caracteres cromañoides entre los aborígenes. Pero no se limitó a esta constatación, con ser ya importante para su objetivo inicial. Al encontrar variedades antropométricas entre el material esquelético estudiado, elaboró una tipología racial que, como afirmó Diego Cuscoy (1975), serviría de base a todas las posteriores. Verneau identificó cuatro tipos entre las poblaciones aborígenes canarias: guanche; semita, braquicéfalo y bereber. Interesado también por los aspectos culturales, realizó diversos estudios sobre la vivienda, los petroglifos, los enterramientos y el origen de los antiguos canarios.

En estos viajes se interesó además por la cultura tradicional canaria. Sin embargo, y a pesar de que una de sus principales obras, *Cinco años de estancia en las Islas Canarias* (Verneau, 1981), proporciona numerosas referencias a la vida rural en el Archipiélago, éstas no dejan de ser, generalmente, impresiones de viajero.

Retrospectivamente, esta obra a modo de diario de sus visitas a las distintas Islas, aporta importantes datos para la reconstrucción de la cultura tradicional canaria a finales del pasado siglo. Pero la forma poco sistemática en que estas referencias fueron tomadas, no exentas por lo demás de cierta carga etnocéntrica, indican claramente que no entraron a formar parte de sus preocupaciones y objetivos científicos.

Otro destacado antropólogo, el norteamericano E.A. Hooton, ya en las primeras décadas del siglo XX daría otro gran impulso a los estudios antropológicos sobre los guanches. Trabajando con un material procedente principalmente de Tenerife, recurrió a métodos estadísticos y correlacionó los datos antropométricos con rasgos y elementos de cultura material para replantear las anteriores hipótesis sobre el poblamiento de las Islas y su composición racial. Aparte de las variantes que introdujo respecto a las tipologías precedentes, hay que destacar su idea de que el guanche no es descendiente del Cro-Magnon; por el contrario, en su opinión, es un tipo híbrido resultado de la mezcla de elementos dólico y braquicéfalo (Hooton, 1925).

Esta suerte de tipologías raciales, que recurrentemente iban acompañadas de discusiones más o menos extensas sobre el origen de los guanches siguió siendo una constante en la antropología física canaria. Así, los autores que continuaron la labor de los anteriormente mencionados partieron básicamente de las mismas coordenadas teóricas, si bien con algunos refinamientos en cuanto a las técnicas de investigación. Algunos años después de Hooton, varios antropólogos alemanes continuarán los estudios de antropología física en las Islas asumiendo coherentemente la vieja tesis de las pervivencias raciales. Sin embargo, abordarían a partir de esas fechas los estudios sobre poblaciones vivas con el fin de corroborarla. En los años treinta, Eugen Fischer, que fuera a la sazón uno de los impulsores del programa de higiene racial nazi, realiza medidas antropométricas en grupos de población viva a partir de las que elabora una clasificación basada en los tipos mediterranoide, bereber, orientálido, alpino y cromañoide. Fischer

concluyó entonces la persistencia de los caracteres cromañoides en la población viva y, como ha señalado Diego Cuscoy, planteó la necesidad de realizar «una antropología sistemática del Archipiélago, isla por isla y una estadística serológica y de impresiones digitales, datos fundamentales para fijar las características raciales» (Diego Cuscoy, 1975).

A mediados de los años cincuenta, la antropóloga alemana Ilse Schwidetzky, con nuevas herramientas metodológicas que incluían la incorporación de datos geográficos, lingüísticos, históricos y culturales, daría el último gran impulso a la vieja tradición de la antropología física en Canarias. Schwidetzky centró gran parte de sus investigaciones en la isla de Tenerife, aunque trabajó con materiales antropológicos procedentes de todo el Archipiélago. Su tipología reducida a dos grandes agrupamientos raciales, cromañoide y mediterranoide, como los tipos dominantes entre los aborígenes canarios, ha sido ampliamente utilizada desde su formulación tanto en textos académicos como de divulgación. Schwidetzky, desde un claro determinismo, asoció cada uno de estos tipos dominantes a rasgos socioculturales específicos y consideró que su presencia diferenciada en el Archipiélago provenía a su vez de dos «oleadas» inmigratorias diferentes desde el noroeste africano. En la obra de la antropóloga alemana hay que destacar también sus conclusiones respecto a las pervivencias raciales en la población actual. En su opinión, sólo muy recientemente se ha visto modificada la composición racial aborigen, que logró mantenerse con pocas alteraciones gracias a los patrones endogámicos y agentes biogeográficos presentes en las Islas. En conjunto, la obra de Schwidetzky aportó la última gran síntesis de la antropología física de Canarias. Sin embargo, de cara a su evaluación global es asimismo incuestionable, como acertadamente hicieron notar González Antón y Tejera Gaspar, que en los trabajos de Schwidetzky las «valoraciones de carácter histórico y cultural son erróneas, apriorísticas y excesivamente ideologizadas al intentar hacer funcionar la evolución de las formas culturales en base a razas más evolucionadas y superiores» (González Antón y Tejera Gaspar, 1981).

Con Schwidetzky como más representativa se cierra el largo recorrido de la antropología física canaria orientada a las tipologías raciales y más ampliamente al intento de explicar el origen y la evolución sociocultural de las poblaciones aborígenes arrancando del principio teórico de la determinación biológica de los rasgos culturales. Pero en ese terreno, una vez más, los éxitos del determinismo biológico, en cualquiera de sus modalidades, se nos presentan siempre como un fracaso de la ciencia en la explicación de la naturaleza humana. Al margen de esto, la antropología biológica, abandonada ya la raza como concepto científico, está proporcionando en la actualidad nuevas e interesantes perspectivas a la hora de abordar la siempre delicada intersección naturaleza-cultura.

En síntesis, la antropología física en Canarias giró siempre en torno a los guanches y, subsidiariamente, alrededor de la población viva para sostener la tesis de la pervivencia racial. A la postre se interesó parcialmente en la propia cultura y sociedad aborigen —que sólo fueron abordadas por la arqueología y la prehistoria— y nada en la cultura actual de las Islas. Sin embargo, a diferencia de lo ocurrido con los antropólogos físicos extranjeros, muchos investigadores canarios han sido proclives a intentar conciliar antropología y folklore.

El predominio de la antropología física en el Archipiélago fue notorio a lo largo de todo el siglo XIX. Pero hacia finales de este periodo el folklore ya había dado sus primeros pasos, inaugurando una tradición de estudios que se ha mantenido hasta la actualidad. A diferencia de la antropología física, vinculada a varias de las tradiciones metropolitanas europeas, los inicios del folklore en Canarias están fuertemente ligados a su desarrollo en España. En relación directa con los objetivos que se había trazado Antonio Machado y Álvarez desde *El Folklore Andaluz*, Juan Bethencourt Alfonso se propuso realizar un ambicioso proyecto para el estudio del folklore canario.

Bethencourt Alfonso llevó a cabo dos importantes estudios en los que intentó sistematizar un grueso volumen de información sobre la cultura tradicional de las Islas. En ambos, aunque participaron otros investigadores, Bethencourt Alfonso fue el coordinador y el que realizó el mayor acopio de datos. El primero consistió en la aplicación del *Cuestionario* que en 1885 se publicó en Sevilla en el *Boletín Folklórico Español*. El *Cuestionario* incluía un variado conjunto de tópicos desde las costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte hasta registros sobre pesas y medidas. Bethencourt Alfonso siguió la clasificación propuesta pero no se limitó a una cumplimentación sincrónica sino que sobre esa misma base recomendó la recogida de datos sobre «Antecedentes y materiales relativos a la época anterior o coetánea a la conquista». El segundo gran trabajo de investigación etnográfica se basó en la célebre *Encuesta* de 1901 confeccionada por el Ateneo de Madrid. Esta *Encuesta* se centró en torno a las costumbres populares relativas al ciclo vital: nacimiento, matrimonio y muerte. Bethencourt Alfonso, aparte de darle difusión y buscar colaboradores en todo el Archipiélago, se ocupó directamente de recoger los datos en Tenerife. Estos últimos, que no pudo publicar, han sido recopilados y presentados recientemente por Manuel Fariña (Bethencourt Alfonso, 1987) en lo que sin duda supone el relleno de un importante vacío en la bibliografía del folklore canario. Ciertamente, a la luz de las modernas técnicas de investigación etnográfica los datos relativos a «usos y costumbres» provenientes tanto del *Cuestionario* como de la *Encuesta* adolecen de una escasa contextualización a falta, entre otros aspectos, de una perspectiva sistémica de los hechos culturales. No obstante, retrospectivamente representan la primera documentación relevante y de primera mano sobre el ciclo vital recopilada en Canarias.

Pero Bethencourt Alfonso fue también antropólogo físico y prehistoriador. Es más, a la luz del conjunto de sus propios trabajos se puede afirmar que fue un investigador que recurrió al folklore como una herramienta teórica útil para el trabajo antropológico. Varios aspectos de su biografía avalan esta interpretación. Médico, fundador del Gabinete Científico de Santa Cruz de Tenerife, trabajó

bajo el criterio señalado en los Estatutos de esta institución en los que se afirmaba que «la primera necesidad que tiene que llenar este Centro es la de formar una colección lo más completa posible de los objetos antropológicos del Archipiélago» (Gabinete Científico, 1878). Junto a sus trabajos de folklore aparecen otros que giran sobre distintos aspectos de la cultura de los aborígenes desde una perspectiva antropológica y prehistórica. Además un voluminoso manuscrito relativo a la cultura guanche, que tampoco pudo publicar en vida, está siendo publicado en la actualidad (Bethencourt Alfonso, 1990). Sin hacer aportaciones sustanciales a los estudios de antropología física en relación con las tesis previamente formuladas entre otros por Berthelot, Chil y Verneau, dedicó muchos esfuerzos al desarrollo de esta disciplina. En ellos, Bethencourt discute algunas de las hipótesis sobre el origen de los antiguos habitantes de las Islas o la adecuación de las tipologías raciales a los datos disponibles. Pero, en cualquier caso, asume decididamente la tesis de la pervivencia racial de los aborígenes. Más aún, va a extender el alcance de esta tesis al terreno de las pervivencias culturales, extremo éste que otros contemporáneos suyos sólo llegaron a insinuar, admitir tímidamente o simplemente no se propusieron abordar. Con esta guía Bethencourt realizó la primera tentativa para unir antropología y folklore. Lo más notable de la obra publicada de Bethencourt Alfonso fueron los estudios de folklore, pero este hecho no debe ocultar que en un alto grado ellos se encaminaban subsidiariamente a corroborar y resaltar la tesis “antropológica” de las pervivencias aborígenes, tanto biológicas como culturales. Esta tentativa, sin embargo, no tendría continuadores, puesto que los estudios de folklore encontrarían una vía autónoma para su expansión teórica e institucional al margen de la antropología.

La hegemonía de la antropología física fue cediendo terreno tras la desaparición de investigadores como Chil y Naranjo y Bethencourt Alfonso, que dirigieron en Canarias los estudios antropológicos desde sus dos centros más representativos, El Museo Canario de Las Palmas y el Gabinete Científico de Santa Cruz. A partir de los años treinta, desde otras instituciones académicas se propiciaría el

cambio de rumbo hacia la etnografía y el folklore. Un largo paréntesis que cubre casi el primer cuarto de siglo separa la aplicación de la *Encuesta* de 1901 del Ateneo de Madrid, coordinada en las Islas por Bethencourt Alfonso, y los intentos de Serra Ràfols por dotar de carácter científico a los estudios de la cultura tradicional. Arrancando ya en las páginas de la revista *La Rosa de los Vientos*, los estudios de folklore pudieron desarrollarse a partir de 1932 en el Instituto de Estudios Canarios, que dirigido por Serra Ràfols y vinculado a la Universidad de La Laguna, reunió a un importante número de investigadores. Desde el Instituto de Estudios Canarios finalmente se logró un cierto grado de institucionalización académica, proceso que queda bien constatado en los libros y publicaciones periódicas aparecidas entre 1935 y 1945. El volumen de la revista *Tagoro*, los tres enmarcados bajo el rótulo de Biblioteca de "Tradiciones Populares" son especialmente representativos de la producción de ese periodo (*cf.* Pérez Vidal, 1982).

Pero con la llegada de Elías Serra Ràfols a la Universidad de La Laguna cambiaría el rumbo no sólo de la historiografía canaria, sino también el de la prehistoria y la arqueología. Interesa destacar aquí sobre todo los nuevos planteamientos teóricos desde los que se acometieron los estudios del folklore, en buena medida diferentes a los empleados en el siglo XIX y primeras décadas del XX. Hay que considerar para este propósito tanto los aspectos metodológicos como, más globalmente, los elementos relativos a la naturaleza del objeto de estudio que pretendían investigar.

Como historiador, Serra se enfrentó junto con sus colaboradores a la importante tarea de recopilar y transcribir las Actas de los Acuerdos del Cabildo de Tenerife, que se irían publicando bajo el rótulo genérico de *Fontes Rerum Canariarum*. Al margen de su importancia como documentación histórica, las *Fontes* hicieron aflorar nuevas consideraciones sobre la conformación histórica de la sociedad canaria y colocaron en primer plano los grandes vacíos respecto al origen de las tradiciones y las costumbres de las Islas. La conclusión a la que rápidamente llegó Serra tras el examen de toda esa documentación fue que todos los esfuerzos historiográficos

anteriores proporcionaban abundante información sobre los aborígenes, pero poca relativa a la constitución posterior de la cultura tradicional. Las claras evidencias de las variadas influencias externas —castellana, portuguesa, americana...— en los orígenes y evolución de nuestra cultura tradicional reafirmaron en Serra la necesidad del estudio riguroso de esos diferentes orígenes. Con este objetivo, tal como ha señalado A. Galván (1987) en su análisis de esta etapa de la historia de la antropología canaria, Serra partió de la premisa teórica tomada de T. de Aranzadi y L. de Hoyos Sáinz que separaba la antropología física y la etnografía —y por lo tanto el folklore— como disciplinas autónomas, para dirigir todos los esfuerzos, en esta parcela de su labor historiográfica, al desarrollo de los estudios del folklore desde una perspectiva científica. Pero además, Serra añadió otro ingrediente para fundamentar su orientación teórica. Frente al "indigenismo", por una parte, y al "cosmopolitismo", por otra, cuestionó tanto las generalmente aceptadas ideas sobre las supervivencias aborígenes como la convicción de que la cultura canaria fuera esencialmente un mero resultado de múltiples influencias foráneas. Provengan de supervivencias de los antiguos habitantes, sean resultado de préstamos exteriores, para Serra es la recreación en las Islas a lo largo de la historia lo que otorga a la cultura insular su sello de distintiva, lo que le confiere su originalidad. Justamente en ese sentido llegaría a afirmar que «existían puntos en que los supuestos admitidos por los etnólogos se hallaban en contradicción con los hechos tangibles canarios», pero también que, dado el carácter insular del pueblo canario, «a pesar del supuesto cosmopolitismo que pueda derivarse del roce con las más heterogéneas rutas mundiales, que en fin de cuenta dan por resultado un tipismo más» (Serra, 1944). En consecuencia, la tarea que se impusieron Serra y sus colaboradores consistió en rastrear las tradiciones y costumbres canarias para determinar su origen, autóctono o adquirido, su evolución y su presencia en la sociedad canaria actual. Los resultados, sin embargo, fueron desiguales. Insuficiencias metodológicas, en algunos casos, obstáculos teóricos y epistemológicos, en otros, o las mismas restricciones a que vieron sometida su labor tras la Guerra Civil española, marcaron la

producción etnográfica y folklórica con elementos que a la postre impedirían la introducción de la antropología social y cultural en las Islas hasta los años setenta.

A pesar de los esfuerzos por depurar la información etnográfica de las deformaciones de los informantes nativos o mal preparados, deficiencia para la que Serra estaba prevenido, la pretensión de abarcar el máximo de tradiciones y costumbres en el mayor número de localidades y pueblos originó inevitablemente que la recogida de datos no fuera rigurosa en la mayoría de los casos. Por lo demás, el grupo aglutinado en torno a Serra estaba aún lejos de poder incorporar las técnicas modernas de trabajo de campo, habituales ya en la antropología a partir de los años veinte y treinta. Esta lejanía teórica no obedecía tanto a su desconocimiento, con ser este constatable, como al hecho de su adscripción a una estrategia de investigación que no hizo del trabajo de campo una condición necesaria de la investigación antropológica. La escuela histórico-cultural, en la que se inspiraron, fue en muchos aspectos una variante del particularismo histórico donde la sociedad y la cultura no se concebían como un sistema, cuyo conocimiento exigía un trabajo de campo exhaustivo que desentrañara sus redes de relaciones y estructuras, sino como un conglomerado de rasgos cada uno de los cuales podía ser analizado aisladamente de su contexto sociocultural

Así, entre otros elementos que caracterizaron la actividad del Instituto de Estudios Canarios, como institución representativa de esta concepción de la etnografía y el folklore, A. Galván ha podido concluir que «El planteamiento científico del Instituto se centraba en la comprensión histórico-difusionista y comparativa del conjunto de tradiciones culturales que influyeron en Canarias, pero dando importancia, asimismo, a la adaptación de ellas a la condición insular, lo cual genera, según los autores, una caracterología o psicología canaria peculiar. Cada rasgo, cada tradición es adaptada, recreada por separado. La noción de sistema está ausente» (Galván, 1987).

En el ya largo recorrido de la antropología en Canarias, sus inicios se encuentran en el “descubrimiento” de los guanches cuyo reconocimiento como “otros” inaugura, posteriormente en el siglo XVIII, los primeros intentos de abordar su estudio científicamente. Pero en las Islas, el reconocimiento y estudio de los guanches fueron parte asimismo de los intentos por comprender a la cultura y la sociedad canarias. El convencimiento de que la investigación científica de la cultura aborigen —del pasado— y de la cultura canaria —del presente— exigía planteamientos teóricos, metodologías y técnicas específicas para cada caso, provocó la escisión en dos disciplinas que, a la postre, reorientaron la reflexión antropológica hacia dos diferentes objetos de estudio. En ese largo recorrido la antropología canaria arrancó del descubrimiento de los guanches para terminar estudiando a los canarios, si bien en muchos aspectos y desde varias perspectivas el estudio de los canarios incluye al de los guanches o, en otros términos, el estudio de los guanches es una parte del de los canarios. Esto es así al menos para los que consideran que entre la historia y la antropología no hay una línea de demarcación insalvable.

BIBLIOGRAFÍA

B ERTHELOT, Sabin: *Etnografía y Anales de la Conquista de las Islas Canarias* (1842), Santa Cruz de Tenerife, Goya Ediciones, 1978.

—*Recuerdos y epistolario (1820-1880)* (1883), La Laguna, Instituto de Estudios Canarios, 1980.

BETHENCOURT ALFONSO, Juan: *Costumbres populares canarias de nacimiento, matrimonio y muerte*, Manuel A. Fariña González (ed.), Santa Cruz de Tenerife, Aula de Cultura de Tenerife/ Museo Etnográfico, 1985.

—*Historia del Pueblo Guanche. Tomo I. Su origen, caracteres etnológicos, históricos y lingüísticos*, Manuel A. Fariña González (ed.), La Laguna, Francisco Lemus Editor, 1991.

BLANCKAERT, Claude: “On the Origins of French Ethnology: William Edwards and the Doctrine of Race”, G.W. Stocking (ed.), *History of Anthropology*, 5, Madison, Wisconsin University Press, 1988, pp. 18-55.

CIORANESCU, Alejandro: “Viera y Clavijo y la filosofía de la historia”, *Syntaxis*, 4, 1984, pp. 57-74.

CHIL YNARANJO, Gregorio: *Estudios históricos, climatológicos y patológicos de las Islas Canarias*, Las Palmas, Imprenta Miranda, 1876-91.

DIEGO CUSCOY, Luis: “Notas para una historia de la antropología canaria”, Agustín Millares Torres, *Historia General de las Islas Canarias*, Las Palmas, Inventarios Provisionales Editores, I, 1975, pp. 267-290.

EDWARDS, W. F.: “Des caractères physiologiques des races humaines considerés dans

leurs rapports avec l'histoire", París, 1829.
ESTÉVEZ GONZÁLEZ, Fernando: *Indigenismo, Raza y Evolución. El pensamiento antropológico canario, 1750-1900*, Santa Cruz de Tenerife, Aula de Cultura de Tenerife/ Museo Etnográfico, 1987.
GABINETE CIENTÍFICO DE SANTA CRUZ DE TENERIFE: *Reglamento*, Santa Cruz de Tenerife, Imprenta M. Alvarez, 1878.
GALVÁN TUDELA, Alberto: *Islas Canarias: una aproximación antropológica*, Barcelona, Anthropos, 1987.
GONZÁLEZ ANTÓN, Rafael y TEJERA GASPAR, Antonio: *Los aborígenes canarios. Gran Canaria y Tenerife*, La Laguna, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1981.
HERRERA PIQUÉ, Alfredo: *Tesoros del Museo Canario*, Madrid, Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, Editorial Rueda, 1990.
HOOTON, Earnest A.: *The Ancient Inhabitants of the Canary Islands* (1925), Harvard African Studies VII, Nueva York, Kraus Reprint, 1970.
PÉREZ VIDAL, José: *Los estudios del folklore canario, (1880-1980)*, Las Palmas, ICEF, Mancomunidad de Cabildos, 1982.
PRAT, Joan: "Historia y Metodología", Joan Prat, Ubaldo Martínez, Jesús Contreras e Isidoro Moreno (eds.), *Antropología de los pueblos de España*, Madrid, Taurus, 1991.
SERRA RÀFOLS, Elías: "De los trabajos folklóricos del Instituto", *Tagoro*, I, 1944, pp. 9-28.
VERNEAU, René: *Cinco años de estancia en las Islas Canarias* (1891), La Orotava, J.A.D.L. Ediciones, 1981.
VIERA Y CLAVIJO, José: *Noticias de la Historia General de las Islas Canarias* (1776), Santa Cruz de Tenerife, Goya Ediciones, 1967.

1993

EL MUNDO ABORIGEN EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD CANARIA

En las relaciones entre arte y antropología, la etnicidad tiene una incidencia significativa en tanto que, en diversos sentidos, podemos presuponer que las expresiones artísticas son también, formas de identidad cultural.

En Canarias las conexiones entre arte e identidad cultural han sido objeto de numerosas controversias. Se ha discutido en qué medida los artistas canarios se han inspirado en la naturaleza, la geografía, las gentes o la cultura de las Islas. Y se ha discutido, asimismo, en qué grado las obras de los artistas canarios han contribuido a elaborar la visión que los canarios tienen de sí mismos.

En las obras de muchos artistas canarios, de distintas épocas y tendencias, es notoria la presencia de motivos ligados al mundo aborigen. No disponemos aun de un marco general de interpretación que explique los porqués de esa presencia. Sin duda, los mismos artistas han tenido sus propias visiones de los aborígenes, y presuponemos que fueron en buena medida reelaboradas en el mismo proceso de creación artística. Pero al mismo tiempo, tenemos suficientes indicios para pensar que esas visiones, asumidas por los artistas, han estado mediatizadas o condicionadas por los discursos producidos en otras esferas intelectuales. En esa medida, a la hora de analizar las relaciones entre el arte y la identidad cultural en Canarias, puede ser útil conocer cómo se ha ido construyendo históricamente el discurso científico e ideológico sobre los aborígenes y su transformación en diacrítico cultural.

En este sentido, abordaremos en primer lugar el alcance de esta presencia de lo aborigen en tanto que rasgo de identidad y, posteriormente, analizaremos algunos de los elementos clave en la elaboración del discurso sobre el mundo aborigen, tomando como eje algunos de los autores más significativos.

Los aborígenes han tenido en Canarias una considerable persistencia, histórica y simbólicamente. Desde la Conquista, el aborigen siempre ha estado presente en la historiografía de las Islas, hecho al que muchos se han referido como indigenismo, guanchismo, aborigenismo, etc.

Sin embargo, el uso del término indigenismo requiere que algunas precisiones, ya que se lo utiliza, en diferentes contextos, para referirse a problemáticas distintas. En un sentido genérico, el indigenismo canario remite a la idea que esquemáticamente puede resumirse en la pervivencia del aborigen en la sociedad canaria del presente. Esto es, de cualquier presente en los diferentes periodos históricos tras la Conquista. Esta presencia se basa en lo fundamental en la afirmación de la continuidad biológica, o en otros términos de la “raza guanche”, pero comporta también la idea de pervivencias de rasgos culturales en nuestra cultura popular.

Metodológicamente, caben dos grandes alternativas a la hora de analizar el universo ideológico del indigenismo y sus procesos de formación: considerar exclusivamente su dimensión sincrónica, obviando sus connotaciones históricas, o atender preferentemente a su continuidad temporal en la formación de la identidad canaria. Ninguna está exenta de inconvenientes. Así, un estudio puramente sincrónico tendería a considerar el indigenismo canario como una invención ideológica derivada del particular contexto sociocultural de las Islas, quizás también como un intento de "racionalizar" y, en último término, como la expresión de una respuesta singular a situaciones socioculturales y económicas específicas. Esto, probablemente, proporcionaría algunas pistas sobre la relación entre los factores estructurales que propician la génesis de la etnicidad canaria y los procesos mismos de elaboración de la identidad cultural, pero dejaría sin resolver el problema, por otra parte de gran relevancia, de la persistencia del indigenismo como diacrítico en diferentes periodos históricos donde los condicionantes socioeconómicos han sido bien distintos.

Por el contrario, y desde la otra opción, la tendencia a buscar a toda costa hilos conductores con el pasado suele remitir a errores de bulto. Se pierden así las posibilidades de analizar el papel cambiante, contextual, que adoptan los diacríticos étnicos a pesar de su persistencia. Lo paradójico es que, en muchos casos, ambas alternativas teóricas suelen coincidir en los resultados, ofreciendo generalmente interpretaciones de corte ideográfico y esencialista.

Por tanto, conviene tener en cuenta que si bien los diacríticos étnicos se instrumentalizan en el presente, son construidos históricamente. Y el indigenismo se ajusta, precisamente a esta doble dimensión, sincrónica y diacrónica.

La idea básica la viene a constituir, como hemos dicho, la afirmación de la pervivencia de los aborígenes canarios a lo largo de la historia del Archipiélago tras la Conquista. Sin duda, la rápida aculturación a que fueron sometidas las poblaciones insulares desarticuló su sistema sociocultural, especialmente notorio en la desaparición de la

lengua, religión, etc. Otros rasgos culturales, menos antagónicos con los de los conquistadores —o quizás aquellos que siguieron siendo virtualmente adaptativos a las nuevas condiciones— lograron, no obstante, persistir mediante su redefinición y fusión con aquellos.

Sobre esta cuestión, sin embargo, existe un significativo vacío de investigaciones que permitan evaluar el alcance histórico de las pervivencias aborígenes. Probablemente porque su complejidad temática superara la capacidad teórica de las estrategias de investigación hasta recientemente dominantes en las Islas, especialmente en historia, arqueología y antropología. En cualquier caso, curiosamente el análisis de su papel y significado ha sido escatimado por prejuicios ideológicos que en nada contribuyen a la comprensión de algunos de los rasgos específicos de la sociedad y la cultura canarias, y en concreto de cuáles son sus mecanismos de organización étnica.

Es ciertamente difícil encontrar una definición del indigenismo que contemple la variada gama de las acepciones a las que se le ha venido asociando. A la premisa básica del indigenismo, implícita o explícitamente, se incorporan también otros elementos que refuerzan la tesis principal. Así, la afirmación de la continuidad demográfica de las poblaciones aborígenes, de la raza guanche, no es sólo una reivindicación histórica, sino que se convierte en un imperativo cuando alguien se niega a reconocer las peculiaridades étnicas de las Islas. En esa línea, es significativo que a pesar de las diferencias semánticas entre los términos “canario” y “guanche”, en variados contextos se los utiliza indistintamente.

Esta simetría terminológica sin embargo, no es exclusiva de algunos discursos nacionalistas, con los que normalmente se los suele asociar, sino que expresa una identificación socialmente más amplia con un estereotipo del aborigen que se proyecta como un modelo de personalidad e incluso como una guía para la acción social. Más allá de las connotaciones políticas del discurso indigenista, la actitud de los canarios ante la vida y la forma de enfrentarse a los problemas

sociales se la ha interpretado frecuentemente como un resultado de esa identificación con un arquetipo del aborigen. En consecuencia, el indigenismo comporta también una importante dimensión histórica como un factor de cohesión y afirmación social.

No podemos mostrar aquí un panorama pormenorizado de esta problemática. Pero es importante destacar al menos, como presupuesto de partida, algunos componentes que desde el punto de vista histórico pueden aportar algunas claves para entender la recurrente preocupación e interés por el mundo aborigen.

Lo primero que podemos constatar es la continuidad del tema. A lo largo de la historia canaria, pocas cuestiones han ocupado tanto a historiadores, etnógrafos, antropólogos,... y, en general, al conjunto de los intelectuales. Nadie, en ningún periodo y desde los más diversos puntos de vista, ha escapado a la tesitura de tomar posición acerca de cuál fue el destino último de los guanches, su raza y su cultura. María Rosa Alonso ha dicho que este continuo retomar lo aborigen en la cultura canaria «es como el Guadiana, porque desde el siglo XVI reaparece siempre tras algunos periodos de olvido».

Esta constatación rebasa la mera evidencia; se podría decir que el indigenismo forma parte del “sentido común” histórico de los canarios. Pero lo importante aquí quizás no sea tanto verificar esa continuidad temática, como el hecho de que se suele considerar que esta presencia de lo aborigen constituye una línea de pensamiento sin fisuras que atraviesa toda la historiografía canaria desde los primeros historiadores hasta la actualidad. Desde esta perspectiva, se ha podido tender puentes intelectuales entre, por ejemplo, Espinosa, Viera, Berthelot, los historiadores y antropólogos del finales del XIX y una variada gama de literatos, pensadores y científicos sociales del presente siglo. Ciertamente, se reconoce que la preocupación por los aborígenes no ocupa el mismo lugar en cada uno de ellos, pero hay un convencimiento general de que, en cualquier caso, existe un denominador común que a falta de una caracterización más precisa podría calificarse como de “simpatía”

por los aborígenes. Esta simpatía, a su vez, suele ir acompañada de posiciones más o menos beligerantes frente a los que postulan una imagen despectiva o humillante de aquellos, o niegan su presencia —física y/o cultural— en la conformación posterior de la sociedad canaria. Con estos presupuestos es posible unificar ideológicamente el "indigenismo" de Espinosa, "el buen salvaje" de Viera, las premisas raciológicas de Berthelot, los estudios sobre las pervivencias raciales de los antropólogos físicos en el XIX y el XX y el más reciente "guanchismo" cultural de los últimos años.

Sin embargo, cabe preguntarse si, efectivamente, estas imágenes de los aborígenes parten de una misma visión, de los mismos planteamientos o si, por el contrario, ha habido diferentes imágenes a pesar de su constancia histórica. En tanto que diacrítico étnico, el indigenismo presenta unas pautas de desarrollo similares a las que pueden ser observadas en otros contextos socioculturales donde la reivindicación del pasado ocupa un lugar central en la construcción de identidades culturales. La idea de unos orígenes comunes propios, sólo compartidos por los miembros del grupo tiene aquí una especial relevancia, puesto que es la que fundamenta básicamente el uso de diacríticos que permiten construir fronteras étnicas entre unos grupos y otros. Lógicamente, cuanto mayor sea la profundidad histórica que pueda ser asignada estos diacríticos, mayor será su eficacia de cara a reforzar la identidad. En este terreno el papel de los intelectuales es particularmente relevante puesto que son ellos los que normalmente proporcionan un discurso coherente sobre el pasado y enfatizan las particularidades de ese pasado como una característica diferencial en el presente. En ese proceso se suele minimizar las diferencias de criterios en la interpretación del pasado histórico con el objetivo de presentar una visión lo más monolítica posible. Este recurso, que podemos calificar como el historicismo de los intelectuales, tiene como resultado que el pasado, interpretado desde cualquier perspectiva situada en el presente, aparece como si siempre hubiera sido visto de la misma manera, como si sustancialmente siempre se lo hubiera interpretado bajo una misma mirada.

El sistemático interés por el mundo aborigen entre los intelectuales canarios responde globalmente a este mecanismo. Así, por ejemplo, se ha pretendido ver que el indigenismo asociado a Espinosa es recogido por Viera, el cual, a su vez, lo incorpora a sus tesis sobre el "buen salvaje" para, seguidamente, ser retomado por Berthelot y, tras él, por toda la antropología del XIX. En definitiva, y a pesar de que la historiografía canaria ha sido siempre consciente de las enormes diferencias que separan —tanto a nivel metodológico como teórico— las obras de todos estos autores, en pocas ocasiones se ha insistido en la significativa cuestión de que en el tratamiento de los aborígenes existen asimismo notorias diferencias de motivaciones y objetivos tanto teóricos como ideológicos.
Pero para poder apreciar estos procesos de construcción ideológica sobre el mundo aborigen es necesario referirnos, lógicamente, a las obras de estos intelectuales. Tomando solamente algunos casos concretos, como el de Viera y Clavijo y Sabin Berthelot, por los demás, casos paradigmáticos en este terreno, intentaremos mostrar cómo la imagen de los aborígenes se construyó mediante enfoques teóricos diferentes, y en muchas ocasiones diametralmente opuestos. Mediante el análisis de ambos casos se puede comprobar que la preocupación por el mundo aborigen respondió más a las exigencias de sus respectivas estrategias de investigación que a una supuesta "simpatía" común por los aborígenes.

¿Qué representan los guanches para Viera? Esta pregunta ha tenido una respuesta casi paradigmática en la historiografía canaria: la formación ilustrada, que Viera toma de sus maestros franceses, le impone una visión basada en el "buen salvaje". El retrato del aborigen no podía ser, entonces, un retrato del guanche a secas; ha de ser el reflejo de su naturaleza profunda, y ésta no es otra que la de su bondad natural. El guanche es, entonces, ante todo, "buen guanche". Esta ha sido una interpretación ampliamente compartida por la mayoría de los comentaristas de Viera.

No hace falta insistir en la importancia que los ilustrados asignaron a las sociedades "salvajes". El salvaje, el bárbaro, no tiene interés simplemente porque está ahí, alguien con el que los europeos se

vienen tropezando de un modo sistemático desde el XV. Además, y sobre todo desde el punto de vista histórico y antropológico, en los "otros" no europeos la Ilustración vio las diferentes formas sociales que ha sido capaz de desarrollar la naturaleza humana, una naturaleza por lo demás única, universal. Por tanto, prestar atención a los "salvajes" no se reduce a la reconstrucción de un mosaico cultural, sino que de su estudio se pueden obtener importantes enseñanzas morales, políticas, filosóficas... Pero si bien la naturaleza humana es universal, los "salvajes", no obstante, tienen el interés para los ilustrados de que están más cerca de los orígenes. En esa línea, toda la información que de ellos se pueda obtener redundará en el mejor conocimiento de la naturaleza humana en sus estados más puros y originales. Como buen ilustrado, Viera suministra importantes indicios de este planteamiento.

Que los antiguos canarios fuesen una nación original y de costumbres simples, semejantes a las de los héroes y patriarcas, es fácil convencerlo, porque, cualquiera que pase mentalmente los ojos por sus usos, ideas, ceremonias y modos de pensar; que examine su gobierno y su religión; que compare su tenor de vida con el de los primeros hombres, no hay duda tendrá la satisfacción, y aún el placer, de encontrar la naturaleza en toda su simplicidad y primera infancia (1967, I:125).

A esta, que se podría considerar una primera declaración de principios, le siguen numerosos pasajes que redundan en la simpatía por esa «naturaleza en toda su simplicidad». La contemplación de la vida pastoril, sus «usos, religión y costumbres», evocan en Viera —por contraste— los grandes males de sociedad en la que vive. Preocupados sólo por si las lluvias llegarán para obtener suficientes pastos, de la fecundidad de sus mujeres, de sus graneros, los guanches no están tiranizados por las «pasiones vivas», el lujo, la avaricia o la ambición. Representan, en suma, todo lo que el hombre civilizado ha perdido, todo lo que ha dejado de ser. En otros términos, de igual manera que para los ilustrados el salvaje es, fundamentalmente, la imagen negativa del hombre civilizado, el

guanche ejemplifica el reverso de la sociedad canaria de la que Viera quiere hacer su historia.

Hasta aquí el “buen guanche”. Toda la historiografía canaria avala ésta interpretación que se supone es la esencia del retrato que Viera hace de los aborígenes. Sin embargo, en la misma obra de Viera pueden observarse con claridad importantes elementos que permiten una imagen sustancialmente distinta. Particularmente en tres dimensiones a las que nos referiremos esquemáticamente.

En primer lugar, una línea de distanciamiento la constituye lo que pudiéramos denominar la “inevitabilidad del progreso”. En segundo lugar, el propio estado de felicidad natural otorgado a los guanches se ve menos idílico al detener la mirada en el desenvolvimiento real de la vida del aborigen. Finalmente, un distanciamiento definitivo se opera al asumir, si bien críticamente, la continuidad del desarrollo histórico canario.

Lo que aparentemente había sido un relato histórico desde el lado de los vencidos —supuestamente la defensa del “buen guanche”—, se torna en un discurso desde la perspectiva de un “europeo”, quizá mejor, desde la perspectiva crítica de un “europeo ilustrado”. Pero ¿hay, efectivamente, dos planteamientos diferentes? Creemos que no; en nuestra opinión se trata del mismo discurso. Más aún, ni siquiera éste podemos considerarlo único pero contradictorio, donde el historiador se debatiera entre la defensa del mundo aborigen —natural y libre— y el mundo europeo —civilizado pero corrupto—. No hay tensión entre estos dos polos, más bien, dentro del discurso ilustrado, son dos elementos complementarios dentro de una misma visión del desarrollo de la sociedad y de la dinámica histórica. En Viera no existe una escisión teórica entre su visión del aborigen y la óptica desde la cual escribe su historia. Así, la crítica de la barbarie de los conquistadores es sólo una cara de la moneda de su moralismo ilustrado. Su reverso es la «civilización de los salvajes». A pesar de la brutalidad de los conquistadores, para Viera los aborígenes lograron algo sustancialmente positivo, el conocimiento de la verdadera religión.

Dos importantes factores inducen a pensar que el extenso tratamiento que Viera dedica a los aborígenes canarios obedecen, por un lado, a la necesidad de justificar la continuidad de la historia del Archipiélago y, por otro, a la particular relación que el pensamiento ilustrado estableció entre las luces, la Razón, y las sociedades “salvajes”. En cuanto al primero, Viera se ve obligado a colocar en una posición privilegiada a los antiguos canarios para que encajen en su esquema histórico. Estos no son unos bárbaros cualesquiera, como los que se pueden encontrar en las regiones no civilizadas, sino descendientes de los “tiempos heroicos” de los atlantes. Pero ciertamente, los salvajes, para el siglo XVIII, no eran ya más que los vestigios de unas naciones desfiguradas por la esclavitud, y arrojadas a un destino del que no tendrían la oportunidad de escapar. En el XVIII, los salvajes, convertidos ya en cristianos, no ofrecen sino una imagen borrosa de su pasado que el discurso antropológico tendrá que reconstruir a partir de ese momento sobre la base de testimonios imprecisos, de relatos a los que hay que depurar el sesgo de una mirada interesada y cargada de prejuicios. La línea ya estaba trazada y el mundo se dividía con nitidez entre salvajes y civilizados; pero unos salvajes que ya no eran tales, unos salvajes que, de hecho, ya no pueden volver a su estado primitivo. En esta tesitura se abre camino el pensamiento ilustrado cuando intenta hacer de aquellos un objeto de investigación. Dicho en otros términos, los ilustrados hablan de los salvajes desde el convencimiento de que éstos ya han dejado de existir como tales. Viera, en particular, es meridianamente explícito en este tema; sin embargo, ello ha sido minimizado —cuando no obviado— por buena parte de la historiografía canaria. Viera, que es fundamentalmente visto como el representante y embajador de un aborigen despiadadamente tratado por los conquistadores dice, no obstante: «Aquella gente ha cesado ya de formar cuerpo de nación». La extinción de la nación guanchinesca es para Viera un hecho «lamentable» y siguiendo a Espinosa, a cien años de la Conquista, dice, los pocos guanches que quedaban estaban enteramente mezclados con los europeos, para concluir definitivamente que, en Tenerife —cabe extender la consideración para los aborígenes de todas las Islas—, «no existen otros

verdaderos guanches que las momias». Ciertamente, el adjetivo a la extinción es que fue «lamentable», pero para Viera fue sobre todo un «hecho» incuestionable. Después de esto, lo que queda de los aborígenes para Viera no es otra cosa que su recuerdo histórico.

A pesar de ello, estas matizaciones sobre la posición de Viera respecto a los indígenas canarios no fueron observadas por cuantos le siguieron en la reconstrucción de la historia canaria. Así, el estereotipo del “buen salvaje” se impuso en la historiografía del XIX como un elemento esencial al autor de las *Noticias*. Y así, en los inicios de aquel siglo —como en el XX— estuvo meridianamente claro que Viera fue, ante todo, “un defensor de los guanches”.

Pero, a la vista de lo que la antropología canaria elaboró tras el criticismo de Viera, la continuidad de ese “indigenismo” se mantendría, pero a la vez que modificando drásticamente su contenido. La obra de S. Berthelot es, sin duda, el mejor exponente de esta transformación. Lo curioso, sin embargo, es que a ambos se les ha considerado por igual como combatientes desde una misma trinchera intelectual.

La actitud de Berthelot fue abiertamente favorable a los indígenas canarios, pero es necesario preguntarse desde qué óptica lo hizo para responder a la cuestión de si se trata de la misma visión que la de los ilustrados, y en concreto de la de Viera. «Libres y felices» pudieron vivir los insulares de las Afortunadas, y alegrarse del olvido del mundo hasta que navegantes, aventureros y conquistadores, «bajo el pretexto de ir a convertir naciones idólatras, hombres guiados por el fanatismo y la rapiña, se arrojaron al Océano para 'adquirir noticias de nuevos países'; entonces empezaron esas Cruzadas de Occidente, conquistas sin piedad, en las cuales los vencidos no tuvieron más elección que la esclavitud o la muerte». Estas son algunas de las primeras notas de Berthelot en la *Etnografía*.

Las simpatías de Berthelot por los isleños son evidentes; pero, a diferencia de Viera, logra mantener intacto el discurso “indigenista” sin rebajarlo con elogios de conquistadores ni recurriendo para

justificarlos al “genio del siglo” o a los beneficios posteriores con la aceptación de la religión cristiana. Berthelot no se detiene en la constatación de la destrucción de la nación guanchinesca. Su indagación continúa las huellas del guanche después de la Conquista. Aquí, un importante componente de la formación intelectual de Berthelot va operar como principio heurístico: la raza. El tipo guanche, dice, debió reproducirse en los hijos de las alianzas entre los soldados y las mujeres de las tribus sometidas, conservando todas las facciones de su origen. «Aún en la actualidad, el tiempo no ha podido destruir estos dos caracteres de razas». Las alianzas europeas, afirma Berthelot, no han hecho desaparecer las características de la raza guanche; ciertamente ha habido mezcla de dos razas, pero sus diferentes orígenes pueden establecerse claramente. Está convencido, en consecuencia, de la supervivencia racial de la población aborigen. Es más, afirma que el tipo africano es dominante y que se le reconoce fácilmente en las gentes de los campos e incluso de las ciudades. Tras una descripción morfológica, correlaciona y extrapola los rasgos fisonómicos para obtener un retrato psicológico del isleño, que tiene sin duda una buena dosis de adulación.

El mirar de estos insulares no desmiente su buen natural, está lleno de expresión en las mujeres y casi provocativo. Humildes y afables en general, pero en extremo susceptibles; sus ojos melancólicos se animan con el gesto, con una palabra, y descubren todos los movimientos del alma; su semblante lo revela todo a la menor sensación, la alegría brilla por todas partes: es una risa que nada puede contener; todos los miembros se conmueven para acompañar el gozo del corazón; o bien en la desesperación que se exhala en sollozos, buscando quien simpatice con sus penas y atormentándose en su delirio.

Este retrato lo capta Berthelot del isleño, del campesino que ve en los campos de las Islas; pero en tanto la raza original no ha desaparecido y los caracteres esenciales permanecen inmutables, es lícito considerar, en la lógica de Berthelot, que este retrato es igualmente válido para los aborígenes antes de la Conquista. Desde

luego, reconoce Berthelot, no conserva sus creencias ni su lengua, pero retiene sus hábitos y sus modales. «Ya viva en la aldea, ya permanezca aislado en su cueva o en la montaña», el campesino canario es afable, obsequioso, humilde, astuto, reservado, hospitalario con los extranjeros, respetuoso de la vejez..., que son otras tantas cualidades que muestran su antiguo origen, o en otros términos, las «virtudes hereditarias que los guanches han legado a sus nietos». Pero entre el canto al patriotismo y la libertad de los guanches y la condena del fanatismo de los conquistadores, se produce una importante matización, necesaria de cara a la coherencia del discurso. La supervivencia del guanche —física, moral, psicológica, y la conservación de rasgos culturales indígenas entre los campesinos isleños tres siglos y medio después de la conquista— es contradictoria con la tesis del genocidio. Este problema, la supervivencia de los guanches tras la conquista, no está únicamente presente en Berthelot; ha sido un verdadero caballo de batalla no sólo en la antropología, sino también en la historiografía y la literatura canarias.

Al margen de esta cuestión, se pueden entresacar tres elementos en la obra de Berthelot en relación con los ilustrados. Por un lado, a diferencia de lo que mantuvieron Viera y otros ilustrados en el XVIII, en el XIX, con Berthelot, el guanche «no ha muerto»; sobrevivió a la conquista y «vive» en los isleños actuales. En segundo lugar, esa supervivencia puede ser mostrada a través del estudio de los rasgos fisonómicos y los usos y costumbres de la población, especialmente entre los campesinos. En tercer lugar, lo que para la para la reconstrucción de la racionalidad científica de ese periodo es más destacable, tanto la primera como la segunda conclusión dependen de la adscripción a una nueva estrategia de investigación desde la que se vuelve a releer y reconstruir la historia.

Berthelot ha trabajado con los mismos materiales que Viera; al igual que éste, leyó a Espinosa, a Viana y a los otros cronistas e historiadores para elaborar su propia visión de la cultura y la sociedad aborigen. Pero Viera “lee” que el guanche «ha muerto» y Berthelot que «aún vive». La diferencia entre ambos se establece

entre sus principios teóricos y su aparato conceptual; ambos ven masacre y destrucción en la conquista, pero al primero le interesan los aborígenes porque de ellos son también una manifestación de la universalidad de la naturaleza humana y de los que se pueden extraer enseñanzas morales, mientras que el segundo observa esa misma naturaleza desde su dimensión física; el primero busca las luces, la razón, el segundo la morfología, la raza. Cuando Berthelot asume que son los caracteres raciales los que permiten reconstruir los trazos culturales de la cultura indígena, relee las viejas crónicas para encontrar un apoyo que, de hecho no es central para que sus hipótesis se mantengan. Dentro de su estrategia de investigación, lo que no corrobore sus presupuestos de partida se consideraran "anomalías", errores de quienes recopilaron las crónicas o escribieron las historias. En otras palabras, es la visión del presente, en este caso la que le proporciona la teoría raciológica, la que valida el pasado, no es el pasado el que conforma las perspectivas que han de adoptarse en el presente.

Berthelot, en síntesis, traza en la primera mitad del XIX una nueva imagen del aborigen. En muchos aspectos con el mismo lenguaje de los ilustrados, pero en un discurso en el que el indígena representa no los orígenes y primeros estados del espíritu y la razón, sino un eslabón en la evolución de las razas humanas. La continuidad del "themata" se mantiene, pero desde un enfoque diferente, mediante una estrategia de investigación que define nuevos problemas, que aporta nuevas explicaciones, que recurre a otras guías metodológicas. En definitiva, la obra de Berthelot proporcionará más que una imagen nueva del aborigen, una nueva forma de contemplarlo. A partir de él, la etnografía y la antropología canarias dispondría de una estrategia de investigación que, consolidada en distintas dimensiones en lo que restaba del XIX, siguió contando con el apoyo de la mayoría de los que trabajaron en el campo de la antropología canaria hasta bien adentrado el presente siglo. Pero a la vista de todo esto, si para los canarios Viera y Berthelot se encuadran en una misma tradición de pensamiento, es importante señalar que este aspecto de nuestro sentido común histórico se elaboró a partir de planteamientos ciertamente contrapuestos. A

propósito de los aborígenes, unimos a Viera y Berthelot más porque en el presente necesitamos un discurso sobre el pasado insular que sea ideológicamente coherente que para poner de relieve el carácter cambiante de la historia canaria.

A partir de Berthelot, la tensión entre la aspiración de explicar científicamente el mundo aborigen y la voluntad de que ese esfuerzo contribuyera a la consolidación de la identidad canaria sintetiza el desarrollo de toda la antropología canaria. Pero la resolución de esta tensión dependió de lo que, sucesivamente, se fue considerando como un objeto de estudio científicamente relevante.

El desarrollo de las subdisciplinas antropológicas en los distintos países —y, por tanto, la forma misma de entender la antropología—, ha estado en relación con las características de las poblaciones no-europeas que los antropólogos estudiaron. En el caso canario la antropología respondió también a este condicionante.

Un hecho significativo es la división entre la antropología física y la arqueología por un lado, y el folklore por otro, en el panorama de los estudios antropológicos en las Islas desde mediados del XIX. Esta doble tendencia en la antropología canaria de finales del XIX aún no ha sido analizada en toda su profundidad, pero sin duda establece una peculiar característica respecto a cómo se fraguaron en las Islas las orientaciones hacia la “Volkskunde” y la “Völkerkunde” europeas, es decir hacia el estudio de los “otros” europeos y el estudio de los “otros” no europeos. En Canarias, la antropología fue entendida en sus primeras etapas en los mismos términos en que lo fue en la Europa continental, esto es, como antropología física. Esto estuvo motivado por distintos factores, pero sin duda hubo uno muy determinante que dependió de la respuesta dada a la pregunta ¿qué se podía estudiar, antropológicamente hablando, en Canarias? Aquí resultan curiosas las frecuentes manifestaciones de “frustración antropológica” de los viajeros al tomar los primeros contactos con la población canaria. Precedidos por los relatos que les hablaban de los guanches o de la Atlántida, los viajeros se encontraban con una sociedad, diferente desde luego a las europeas, pero “no

esencialmente" distinta. La excitación antropológica se veía así frenada ante la evidencia de una población que se regía, al menos aparentemente, por los patrones de la cultura occidental. Bonpland, compañero de expedición de Humboldt, en franco contraste con las excelencias geológicas, botánicas y paisajísticas que fascinaron a éste, expresaba así el escaso interés que la población canaria ofrecía desde el punto de vista antropológico:

Dudo que el descubrimiento de Cook en los mares del Sur hiciera sobre él tanta impresión como hizo en nosotros todo cuanto hemos experimentado en este primer día. Navegar durante 24 horas a la vista de una tierra en que no se descubre ni un sólo ser viviente, que ha sido destrozada por los volcanes; al abordarla, ver un solo hombre, que huye desde que nos ve; todo esto se parece al descubrimiento de algún país desconocido, y produce una impresión tanto más fuerte, cuanto que hay poco tiempo desde que dejamos un país civilizado, y que apenas estamos acostumbrados con el viaje. Pero al examinar de cerca a este hombre, que viste como nuestros campesinos, tiene las mismas facciones y habla en buen español, empecé a perder las ilusiones que me había formado (1799, cit. en Cioranescu, 1960).

Aun así, o quizás precisamente por esta misma frustración, prácticamente todos los relatos de viajes cuentan con algún capítulo dedicado al mundo aborigen. Son, por lo general, refundiciones más o menos afortunadas de las crónicas de la Conquista o de los primeros viajeros o historiadores de las Islas. Y llama la atención que, pese a esta "realidad antropológica", en gran parte de la literatura de viajes sobre Canarias abunden sobremanera los comentarios acerca de la población y la cultura indígenas —que obviamente no pueden ser observadas como tales—. Frente a éstos, se dedica poco espacio a mostrar las "maneras y costumbres" de la población que se está realmente observando. Si bien estas descripciones y relatos de viajes pueden evaluarse histórica y antropológicamente, es evidente que, en la mayoría de los casos, no se aprecia en ellos ninguna pretensión de una etnografía sistemática. En definitiva, la antropología —definida como disciplina

que estudia a las sociedades y culturas no europeas— era, de esta guisa, materialmente imposible en Canarias. El escaso exotismo que su población ofrecía impidió, por tanto, cualquier intento de analizarla desde una perspectiva antropológica cultural. El estudio de la “cultura viva” de Canarias sólo pudo ser recuperado con posterioridad por los investigadores locales que desarrollaron los estudios de folklore. No obstante, desde la investigación folklorista se intentó también «establecer las 'pervivencias culturales' aborígenes en las expresiones actuales de sus habitantes».

Pero, las estrategias de investigación dominantes en la antropología física en la segunda mitad del XIX permitieron mantener intacto el interés de los antropólogos por el Archipiélago. En tanto que anatomía comparada y arquetípicamente “craneología racial”, la antropología física encontró en el Archipiélago una importante área de aplicación gracias a la considerable cantidad de materiales arqueológicos pertenecientes a las poblaciones aborígenes. Hasta tal punto que, como ha señalado Luis Diego Cuscoy, Canarias se convirtió entonces en una inmensa necrópolis. Sobre ella, los intelectuales canarios terminaron de construir un discurso sobre el aborigen basado en la raza como categoría básica.

Pero, para tratar de comprender en toda su dimensión el desarrollo de la antropología, hay tener en consideración que nuestros primeros antropólogos, Chil y Naranjo y Bethencourt Alfonso, entre otros, aspiraron a dotar a Canarias de una “cultura nacional”. Recurrieron, curiosamente, a las teorías antropológicas metropolitanas, basculando entre la realidad “periférica” de Canarias y la voluntad de sumarse al progreso intelectual del “centro” europeo. La raciología les permitió, sin duda en un proceso teórico no siempre coherente, reafirmar no sólo la continuidad biológica entre los aborígenes y la población contemporánea del Archipiélago, sino defender que ésta era precisamente una de las características más distintivas de los canarios. Aun así, en la historia intelectual de la “tradición” antropológica canaria parece prematuro aventurar causalidades mecánicas, sean sociológicas o políticas, antes de analizar con precisión el entramado teórico interno en que este

desarrollo tuvo lugar. En cualquier caso, sabemos desde hace tiempo que los aborígenes han estado siempre entre nosotros, pero quizás sea bueno saber también que somos nosotros los que en cada momento histórico hemos elegido quiénes y cómo fueron.

1994

TIPOS Y COSTUMBRES

Asociadas históricamente a la expansión atlántica europea, las Islas Canarias han sido y son consideradas, bien como un archipiélago de la periferia europea —cercano a África—, bien como islas adyacentes al continente africano —vinculadas a Europa—. De estas percepciones, construidas desde distintas ópticas ideológicas, se derivan visiones del devenir histórico insular asimismo diferentes.

Ni desde dentro y ni desde fuera de las Islas, ninguna de ellas, o algunas de sus variantes históricas o contemporáneas, ha podido imponerse definitivamente como caracterización fidedigna del entramado cultural del Archipiélago. Sin embargo, los mismos isleños, como los foráneos, comparten la idea de que los canarios poseen un conjunto de rasgos propios que conforman un universo cultural particular y diferenciado.

Desde este punto de vista es frecuente la tendencia a interpretar de manera uniforme los hábitos, costumbres y formas de ser de sus habitantes. Pero la propia realidad geográfica de las Islas se impone como un primer y básico factor que obliga a matizar el alcance de tal uniformidad. Este territorio fragmentado, discontinuo, con ecosistemas muy diferenciados incluso dentro de una misma isla, imprime una considerable variabilidad en las formas de adaptación cultural que son notoriamente manifiestas en la historia insular.

Consecuentemente, los distintos modos de apropiación de los recursos han generado especializaciones económicas, peculiaridades sociológicas y, como no podría ser de otra manera, diferentes rasgos y formas culturales. Pero, aun reconociendo la

realidad histórica de estas diferencias, en la larga tradición de estudios sobre la cultura tradicional de las Islas se ha puesto mayor énfasis en la elaboración de una imagen genérica, supuestamente sintética de la forma de ser y de comportarse de todos los canarios. Abstraída de esa diversidad y soslayando las diferencias insulares, esta imagen deviene en un estereotipo, frecuentemente un retrato psicológico con ingredientes esencialistas sobre el carácter y mentalidad colectiva del isleño.

Estos estereotipos son sin duda unos componentes fundamentales de las identidades étnicas, ya que en ellos se cristalizan, invariablemente, un pasado idealizado, una visión del presente y unas aspiraciones de futuro, social y culturalmente compartidas. A ello han contribuido sobremanera no sólo los intelectuales canarios, sino también, y de forma muy significativa, viajeros, naturalistas y antropólogos extranjeros.

No obstante, el reconocimiento de este mecanismo de afirmación de la identidad cultural no debe hacer perder de vista que, también invariablemente, la diversidad intracultural es una característica básica de la sociedad canaria.

Pero si bien la imagen estereotipada del canario, y con ella la de su cultura tradicional, se proyectó sobre un pasado imaginado lineal y lento, las últimas décadas han supuesto para el Archipiélago notorias transformaciones en sus estructuras económicas y sociales. Tanto a los cambios impuestos desde fuera como a los internos, los canarios han dado diferentes respuestas en función de su propio acervo de conocimientos, saberes y recursos, pero, al tiempo, inevitablemente, trastocando el sentido de sus hábitos culturales tradicionales.

En especial, el impacto del turismo, convertido en la principal actividad económica, ha impuesto la desaparición, la redefinición o la reinvención de las formas y contenidos de la identidad cultural de los isleños. A pesar de ello, en diferentes espacios sociales, en distintas ritualizaciones y en las más variadas situaciones, han

mantenido sus signos de diferenciación dentro de esa unidad en la diversidad.

En un contexto socioeconómico dominado por lo urbano, la terciarización económica y la homogeneización cultural, los canarios interponen los símbolos y expresiones de la cultura tradicional para responder a estos cambios reafirmando sus peculiaridades como grupo social.

Canarias ha sido tópicamente considerada como una encrucijada de culturas, el resultado acrisolado de múltiples y diversas influencias a lo largo de su historia. Desde este punto de vista, a la hora de caracterizar la cultura tradicional de las Islas, el interés se ha centrado en aislar cada rasgo para así determinar su procedencia original.

Se ha logrado de esta forma acumular importantes conocimientos sobre las raíces del folklore, del léxico y el habla, de la cultura material de los campesinos, pastores y pescadores, de la gastronomía, etc. Por el contrario, este cuantioso acervo investigador ha dejado sin resolver muchos de los aspectos centrales de la cultura popular canaria, especialmente de los mecanismos y procesos que han permitido a los canarios adaptarse a las distintas circunstancias históricas y socioeconómicas que han atravesado.

Es posible elaborar, por así decirlo, un repertorio de rasgos más o menos distintivos de la cultura popular canaria, pero en la actualidad es difícil establecer el grado de interrelación entre ellos y el peso relativo de los mismos en la conformación de las identidades colectivas de los isleños. En cualquier caso, una aproximación a algunas de las grandes áreas temáticas puede ilustrar el alcance de los cambios producidos en las últimas décadas.

L A RECURRENTE PRESENCIA DE LOS ABORÍGENES Uno de los elementos más características de la identidad de los canarios es su especial relación con el mundo aborigen. Salvo en los periodos en los que se lo ha asimilado a tendencias políticas o ideológicas determinadas,

los canarios siempre han visto con simpatía todo lo relacionado con el pasado aborigen de las Islas. La gran cantidad de topónimos, antropónimos y rasgos y costumbres transmitidos por tradición oral que se incorporaron a la cultura tradicional del Archipiélago refleja bien esta asimilación.

Pero es sobre todo en la imagen que los propios canarios tienen de los aborígenes donde es más notoria esta presencia. Noble, aguerrido, valiente, son, entre otros adjetivos que comúnmente se asocian a los guanches, nombre con el que genéricamente se designa a los indígenas de todas las Islas, pero que propiamente se refiere sólo a los habitantes de Tenerife. Esta imagen no ha sido la misma a lo largo de la historia de Canarias, sino que responde a una reelaboración constante del papel que los canarios han otorgado al pasado aborigen en cada época histórica.

Así, se reivindica la pervivencia racial, las costumbres o la forma de ser de los guanches en formulaciones científicas, literarias, artísticas y político-ideológicas, no siempre acertadas y rigurosas, pero que, en cualquier caso, enfatizan ese elemento original y primario de la identidad canaria, un pasado que los isleños saben que solo ellos comparten.

En la actualidad, aunque con oscilaciones de énfasis que seguramente responden a factores coyunturales, los canarios siguen utilizando palabras aborígenes para nombrar a los hijos, empresas, edificios o equipos deportivos. Por otra parte, una significativa producción editorial y periodística sobre temas relacionados con el pasado prehistórico es un claro reflejo de una demanda cultural fuertemente arraigada.

Los deportes autóctonos han tenido también un notorio auge en las últimas décadas. Alguno, como la lucha canaria, el más extendido y popular, es sin duda con el que más se identifican los canarios. El luchador es otros de los arquetipos del isleño, expresión tanto de fortaleza y poder como de agudeza e inteligencia, que son otras tantas cualidades atribuidas a los aborígenes.

La “luchada”, por su parte, es concebida como el combate noble en el que, proscritas las malas “mañas”, la legitimidad última de la victoria está en función del respeto y la no humillación del rival vencido. Pero también una actitud ante la vida. «El grande perdió, el chico ganó» en una popular canción sobre las luchadas, ejemplifica simbólicamente la forma de enfrentarse a las adversidades y a los conflictos cuando se está en una situación de debilidad o inferioridad.

Esta concepción sigue estando muy arraigada, de tal modo que la excesiva reglamentación y fomento de la competitividad, que algunos aprecian en la práctica reciente de la lucha canaria, no ha hecho perder ese sentido original donde los luchadores siguen siendo considerados, igual que antaño, deportistas singulares y especialmente admirados.

El juego del palo es también un buen ejemplo de los deportes canarios donde se valora más la destreza que la propia victoria en la competición. Este juego, en el que dos luchadores se enfrentan con palos o lanzas —denominados banotes o garrotes—, está ligado a la cultura del pastoreo y en la actualidad se practica siguiendo diferentes modalidades o escuelas. Otros juegos y deportes, de marcada significación en la cultura agraria de las Islas, como las peleas de gallos, los arrastres de ganado o el calabazo, han logrado sobrevivir en muchos casos reinventando sus características lúdicas y propiciando su práctica como espectáculos.

MAGOS Y MAÚROS

Pero si el aborigen, el guanche, representa para los canarios la Arcadia perdida y el enraizamiento atávico con esta tierra, es en las imágenes estereotipadas que la sociedad urbana proyecta sobre la cultura tradicional donde sin duda se encuentran las visiones más elaboradas y las más frecuentemente evocadas como encarnación viva del pasado.

El mago o maúro, según las Islas, el campesino, simboliza lo que fuimos, cómo y de qué vivíamos, la vida donde sólo rige el ritmo de la naturaleza y, sobre todo, el vínculo con la tierra, elemento

primigenio de la identidad. Esta imagen del campesino crece en mitificación a medida que la propia sociedad canaria ha ido perdiendo su carácter agrario para bruscamente convertirse a la industria del ocio.

Así, este campesino idealizado no es simplemente un trabajador ligado a la tierra, es también su propietario. Esta es una dimensión más que simbólica, puesto que la aspiración a poseer un pedazo de tierra, o en su defecto la propiedad de la vivienda, está muy arraigada en unas islas en las que el suelo es escaso y donde el sentimiento de pérdida o desposesión se acentúa por la presencia de extranjeros que, potencial o realmente, resultan ser competidores en la apropiación de este bien escaso.

Pero el campesino no sólo es el depositario imaginario o real de la tierra, es también el que cultiva los productos que están indisolublemente asociados a la identidad de los canarios. La tierra es un componente básico, pero insuficiente por sí mismo. El proceso de identificación culmina finalmente en los productos alimenticios, vehículos emblemáticos de la identidad étnica al crear un universo culinario compartido.

Así, los canarios no se autoidentifican tanto con los plátanos o los tomates, con los que probablemente los asocien en el exterior, sino con las papas, el gofio, el pescado, la carne, el vino… De esta forma, sus productores representan, asimismo, en la actualidad un tanto alegóricamente, la continuidad y la reproducción de los canarios.

Por esta razón, la imagen del campesino insular no está asociada a los peones de la platanera, a los jornaleros del tomate o a los trabajadores de los invernaderos, que concentran la mayoría de la población activa agrícola. Por el contrario, es una suerte de pequeño campesino propietario, o de medianero, que cultiva esos alimentos considerados genuinamente como canarios.

También, obviamente, el pescador artesanal o el pastor, contribuyen de manera significativa al acervo gastronómico insular, en el que el

pescado y el queso son también alimentos emblemáticos. En este punto, poco importa que ya no se aren las tierras con yunta, que no se trille el trigo en las eras o que el vino no se prense en los viejos lagares.

En esa imagen idealizada del campesino únicamente aparecen los rasgos que realmente importan: la tierra y lo que ésta produce. El motocultor, integrado plenamente en el paisaje rural de las Islas y reflejo de notorias adaptaciones tecnológicas a las labores agrícolas cotidianas, los molinos de gofio accionados por motores eléctricos o de gasoil, o el vino fermentado en cubas de acero inoxidable, no podrían consecuentemente formar parte de esa imagen.

En su defecto, los aperos de labranza han sobrevivido, si bien con notorias modificaciones, en la producción artesana u ocupando otros espacios, ya descontextualizados, en los museos, en las viviendas y, muy significativamente, en bares, restaurantes y “bochinches”, donde en muchos sentidos culmina esta identificación simbólica con la tierra.

Pero la identificación con el campesino es, sin embargo, ambivalente. El mago es al mismo tiempo identificado con la incultura, el conservadurismo y, a la postre, con el atraso económico y social. La popularidad que tienen en las Islas los humoristas que imitan el habla y maneras de los magos sintetiza esta conspicua contradicción. Manteniendo tópicamente la tensión entre la socarronería y la ignorancia, el mago trastocado en motivo humorístico expresa tanto la inteligencia natural como la rudeza de costumbres y la incapacidad para convivir con lo moderno.

A RTEFACTOS DE IDENTIDAD

Sobre los objetos frecuentemente proyectamos cargas afectivas y simbólicas y constituyen otro importante conjunto de referentes de identidad. En este sentido, los artesanos, al igual que los campesinos, encarnan algunos de los tipos ideales, representativos de la cultura tradicional canaria. Y del mismo modo que las peculiaridades insulares se reflejan en diversas formas de

apropiación y adaptación de los agricultores al medio, éstas son igualmente apreciables en la producción artesana.

En Canarias, junto a la artesanía dedicada a la fabricación de aperos y otros útiles para las labores agrícolas, son especialmente destacables la textil y la cerámica. Con exclusión de las labores textiles, en las que las artesanas han logrado un altísimo dominio técnico, la artesanía de las Islas se caracteriza, aparte de esa clara orientación a la elaboración de objetos funcionales, agrícolas o de uso doméstico, por la utilización de técnicas poco complejas, lo que no excluye, sin embargo, la destreza y habilidad.

Salvo excepciones, por otra parte muy notorias, la cerámica es en Canarias un dominio de las mujeres. Hay alfares repartidos por todas las Islas, algunos de ellos popularmente reconocidos como las mejores expresiones de la continuidad histórica de la cerámica tradicional. La Atalaya, Hoya de Pineda y Santa Lucía en Gran Canaria, Muñique en Lanzarote, Valle de Santa Inés en Fuerteventura, Mazo en La Palma, El Cercado en La Gomera, La Victoria en Tenerife son algunos de los más representativos.

Con importantes variantes de forma y estilo, la cerámica tradicional de las Islas, confeccionada sin torno, está preferentemente orientada al utillaje doméstico. Ollas, calderos, braseros, bernegales o tallas, sahumerios o macetas ocuparon más los hornos que los objetos puramente decorativos. Hoy, no obstante, aunque reproduciendo los mismos tipos, estas piezas ya sólo tienen hueco en las vitrinas y estanterías como objetos decorativos.

La cestería, de junco, vara, mimbre, caña o paja, muchos trabajos en madera, como muebles, aperos de labranza o instrumentos musicales (timples, guitarras, chácaras, tambores…), entre otros trabajos artesanos, han logrado mantenerse atendiendo a una cierta demanda de sus usuarios tradicionales.

Pero los canarios, mayoritariamente concentrados en las zonas urbanas, y los turistas se advierten hoy como los más seguros y

quizás únicos consumidores futuros de estas labores, en las que la tendencia a la miniaturización no deja de ser sintomática.

Mención aparte merecen la muchas y variadas artesanías textiles. Los calados, rosetas, bordados, las traperas, o los trabajos en seda, son internacionalmente conocidos y apreciados y constituyen la producción artesanal más importante de las Islas. Aún así, las artesanas que hacen estas delicadas labores están sujetas muchas veces a los circuitos de una economía sumergida que las condena a pésimas condiciones de trabajo, al tiempo que las imitaciones de importación confunden a los compradores incautos o poco exigentes.

Pero los efectos de los cambios socioeconómicos de las últimas décadas no sólo se han dejado sentir en la cultura material, en la traslocación de su funcionalidad original para convertirse en fetiches decorativos. Los canarios han tenido igualmente que amoldar sus creencias y sistema de valores a los modelos socioculturales más uniformizadores de las últimas décadas.

Así, aunque generalizada la sanidad pública, para muchos achaques y enfermedades se sigue recurriendo a los viejos remedios de la medicina tradicional, de tal modo que la medicina oficial no ha podido hacer desaparecer a los curanderos y santiguadores.

Por otra parte, muchas manifestaciones de la religiosidad popular han mantenido sus formas tradicionales: a los santos y vírgenes se acude ahora con plegarias, rogativas y exvotos que ya no reflejan las incertidumbres y problemas de la vida rural, sino los males, dificultades y desengaños de una sociedad enredada en la maraña urbana.

Las muchas devociones a santos y vírgenes, que han preservado durante siglos lugares de culto y peregrinación, no pueden ser consideradas en este sentido simplemente manifestaciones de antiguas y anacrónicas tradiciones religiosas, sino, en buena medida, como respuestas actuales de muchos sectores de la

población de las Islas a situaciones socioeconómicas que se perciben como fuera de su propio control y para las que, en consecuencia, se demanda la intercesión de los santos y vírgenes.

L A IDENTIDAD A TRAVÉS DE LAS FIESTAS

El ámbito de lo festivo ocupa un lugar central en la vida social isleña. En Canarias hay fiestas de todo tipo y en todos los espacios; se celebra todo y en todos los lugares. Fiestas en las Islas, los pueblos, los barrios, las calles. Ambivalente, multifuncional, el ritual festivo dramatiza, invierte y exorciza la vida, los roles y los males sociales.

Pero, sin duda, uno de sus principales componentes es el de ser un poderoso factor de cohesión e identidad local, insular y, en suma, étnica. De igual modo que la cultura popular de las Islas refleja, en una recreación propia, las numerosas influencias foráneas, las fiestas amalgaman y combinan, a veces con significados contradictorios, elementos de la cultura aborigen, de la vida tradicional campesina y de la nueva cultura urbana.

A pesar de la benignidad del clima de las Islas, que imprime una percepción atenuada del cambio de las estaciones, las fiestas canarias tienen también una marcada referencia con el ciclo anual. Invierno, primavera y verano concentran la mayoría de las fiestas, que, sin solución de continuidad, se van enlazando de mes en mes, de pueblo en pueblo.

Las fiestas han proliferado tanto en los últimos años que incluso han llegado a distorsionar el factor estacionado, ya que las más recientemente instituidas, o recuperadas, tienen que celebrarse en momentos del año no acordes con la festividad que se celebra, para poder evitar su coincidencia con las más antiguas.

Todas las vírgenes, del Pino en Gran Canaria, de la Peña en Fuerteventura, de los Dolores en Lanzarote, de la Candelaria en Tenerife, de las Nieves en La Palma, de los Reyes en El Hierro y de Guadalupe en La Gomera, convocan periódicamente en sus santuarios a todos los habitantes de cada isla, incluso a los que han emigrado. Por el contrario, las fiestas dedicadas a los santos están

más asociados a las romerías y tienen normalmente un carácter local o comarcal.

Pero, aparte del considerable número de fiestas folklóricas y religiosas, locales o insulares, en las últimas décadas los carnavales se han convertido en las celebraciones más populares. Ciertamente con una larguísima tradición en pueblos y ciudades, se han transformado en fiestas multitudinarias, concentradas principalmente en las capitales y núcleos turísticos.

No son sólo las fiestas donde la participación popular es más generalizada e integradora, sino también, muy significativamente, en tanto que espectáculo, la imagen lúdica y cosmopolita que los canarios ofrecen a los foráneos. Comparsas, rondallas y murgas agrupan a miles de personas que desde meses antes ensayan sus actuaciones, individualmente, la confección de disfraces y máscaras ocupa buena parte de los preparativos.

Entre la cabalgata que anuncia la llegada del Carnaval hasta el “entierro de la sardina”, la gente “se echa a la calle” para asistir a la elección de la reina, al Coso, a las actuaciones de las comparsas, murgas y rondallas y, sobre todo, para ir a las verbenas y bailes. Los carnavales actuales, una mezcla de antiguas tradiciones e incorporaciones recientes, tanto de la propia cultura urbana insular como de influencias americanas, constituyen una de las más sobresalientes expresiones de la actual cultura popular de las Islas.

No obstante esta diversidad de costumbres y tradiciones, de la considerable cantidad de variantes insulares y locales, concurren en el Archipiélago varios factores que estructuran un grupo social con características propias. Factores que, por otra parte, han conformado la identidad canaria históricamente y a los que normalmente no se les suele otorgar relevancia para entender la forma de ser de los isleños.

La fragmentación insular del territorio, la situación geoestratégica, la emigración y la peculiar estructura económica presuponen estos condicionantes básicos. El insularismo, la doble mirada hacia

América y Europa, la percepción de Canarias como una sociedad dependiente y desarticulada económica y socialmente, rasgos tan notorios del comportamiento social de los canarios, han tenido consecuentemente una considerable persistencia histórica.

Estos rasgos constituyen respuestas adaptativas —y en ocasiones maladaptativas— a los constreñimientos y limitaciones impuestos por esos condicionantes. El insularismo, tan recurrente en la historia del Archipiélago, el referente constante del mundo aborigen, la revitalización de la cultura popular, etc., frecuentemente interpretados como manifestaciones “irracionales” o como arcaísmos contrapuestos a los procesos modernizadores, son por el contrario, elementos que los canarios seleccionan de entre su acervo histórico y cultural para hacer frente a situaciones económicas sociales y políticas cambiantes.

Sin duda, nada permite garantizar la supervivencia de las costumbres y tradiciones populares de los canarios tal como hoy las conocemos, pero es seguro, en cambio, que su continuidad dependerá de que los propios isleños las revaloricen más como recursos culturales vivos y por lo tanto en constante reelaboración, que como fetiches idealizados de un pasado que jamás volverá.

MODERNIDAD Y RACIONALIDAD.

NUEVOS ENFOQUES DE LA ETNICIDAD Y EL NACIONALISMO

En los años setenta, para hablar de las identidades étnicas y de los movimientos nacionalistas, había que comenzar justificando su legitimidad y oportunidad aportando un cierto número de casos, normalmente los más llamativos por razón de su virulencia o persistencia, para así avalar lo pertinente de su investigación y su interés para la comprensión de las sociedades contemporáneas. En la actualidad, por el contrario, no supone ninguna novedad lo que en aquellos años algunos denominaron el “revival étnico”. De hecho hoy estamos asistiendo a una desmesurada presencia de lo étnico en muchos ámbitos de la vida sociocultural, desde los medios

informativos, en los que los conflictos étnicos ocupan buena parte de su contenido, hasta la más reciente proliferación de las músicas étnicas.

Coincidiendo con ese *revival*, los estudios sobre etnicidad y nacionalismo se han incrementado exponencialmente desde los años sesenta, en especial desde la sociología y la antropología, disciplinas que muy lateralmente se ocuparon de estos fenómenos hasta la primera mitad del siglo. Pero también la ciencia política y la historia, con más tradición en el estudio de la nación y el Estado, han experimentado importantes giros metodológicos y teóricos en este terreno. Estos nuevos planteamientos han dado lugar, a su vez, a enfoques de investigación que, de forma sintética, siguiendo a E.E. Roosens (1989), cabe agruparlos en las siguientes dimensiones: en primer lugar, la naturaleza cultural y social de los fenómenos étnicos. En segundo lugar, la relación entre etnicidad y la lucha por intereses materiales y de estatus social. En tercero, las identidades étnicas en tanto que fenómenos de identificación social. Y, en cuarto y último, las dimensiones psicosociales de la etnicidad.

A estas habría que añadir otras dos dimensiones: en general, desde los años sesenta, los aspectos subjetivos de la etnicidad y la manipulación de la cultura en contextos interactivos han centrado el interés de los investigadores. Por el contrario, el estudio de los factores objetivos, en las prácticas culturales observables, en la cultura misma como fuente de causalidad, ha permanecido en un plano más secundario. Tampoco ha sido suficientemente tratada la influencia que sobre la etnicidad contemporánea tienen los bienes materiales y valores sociales originados en la cultura occidental. Estas dos dimensiones comienzan ahora a ser objeto de mayor atención.

No obstante, sobre la naturaleza cultural de los grupos étnicos se ha insistido particularmente en las últimas décadas. Frederik Barth, en su trabajo pionero *Los grupos étnicos y sus fronteras*, hizo una primera distinción entre, por un lado, la organización étnica de un grupo y la identificación étnica de los individuos y, por otro, su

cultura objetiva —tal como era conceptualmente concebida hasta los 60—. Para Barth, los grupos étnicos están compuestos por gente con una cultura y orígenes comunes o, en otros términos, simplemente por los que poseen una determinada cultura. Básicamente, un grupo étnico es una forma de organización social en la que los individuos hacen uso de determinados rasgos culturales tomados del pasado, pasado que no necesariamente puede ser contrastado ni verificado históricamente, con el objetivo de diferenciarse de otros grupos. Estos rasgos, utilizados emblemáticamente, pueden ser externos, como la lengua o la religión, o más básicos y abstractos, como una determinada concepción de la amistad. Estos rasgos de diferenciación no sólo no tienen que estar constatados históricamente, ni siquiera seleccionados de la propia tradición cultural, sino que, significativamente, pueden ser tomados de otras tradiciones o simplemente inventados. En este punto hay que señalar dos importantes características de estos rasgos o, como algunos autores los denominan, diacríticos étnicos. La primera consiste en que los rasgos culturales que definen a un grupo étnico no abarcan nunca la totalidad de la cultura observable, sino que son una combinación de algunos elementos que los actores sociales consideran relevantes y significativos. La segunda, que esos rasgos no son inmutables y fijos, sino que son reemplazados y sustituidos por otros a lo largo del tiempo. Desde el punto de vista de la afirmación del grupo étnico, es suficiente con que se elijan unos pocos rasgos que definan con claridad la frontera entre el propio grupo y los otros. De esta caracterización se desprende, lógicamente, que la intensidad con que un grupo social se perfila como un grupo étnico, en el que los individuos afirman su identidad, se produce en aquellos contextos donde el contacto social y espacial es más intenso. Por el contrario, los grupos más aislados son, con mayor probabilidad, los menos étnicamente definidos.

De lo anterior podemos entresacar tres condiciones necesarias en la génesis de las identidades étnicas. Por un lado, la idea de un origen común para los miembros del grupo. Por otro, una cultura compartida y diferenciadora respecto a los demás grupos. Y,

finalmente, la interacción con otros grupos. Se puede afirmar entonces que la etnicidad es, básicamente, el conjunto de procesos por los cuales los grupos humanos elaboran rasgos de diferenciación cultural respecto a los demás grupos.

Pero desde que la etnicidad comenzó a ser estudiada de una forma más sistemática, algunos autores, particularmente en Estados Unidos, han enfatizado que la autoafirmación étnica, o también su minimización, está relacionada con distintas formas de defensa de intereses económicos y sociales. Es notorio que mucha gente puede cambiar su identidad étnica si calcula que se beneficiará al hacerlo. Esta dimensión de la etnicidad fue estudiada en detalle en por Glazer y Moynihan (1975), quienes mostraron cómo en Estados Unidos se produjo, durante los años 60, un ascenso de los grupos étnicos en el marco del estado de bienestar. Los grupos social e históricamente menos favorecidos reivindicaron su condición de iguales con la mayoría blanca dominante. En esa lucha se reveló que para los miembros de las minorías étnicas resultaba estratégicamente más ventajoso aparecer como miembros de un grupo étnico discriminado que simplemente como individuos de los estratos sociales bajos. En el contexto de los años 60, de autovalorización y de reconsideración de las culturas oprimidas, las minorías étnicas se presentaron entonces, en la escena norteamericana, como nuevos grupos de presión que contrastaban, en forma y contenido, con las reivindicaciones tradicionales de los sindicatos y otras organizaciones de clase. Esta dimensión de los grupos étnicos constituidos en grupos de presión no es, lógicamente, privativa de los Estados Unidos. En otros países muy diferentes económica y culturalmente es asimismo notorio que la etnicidad es utilizada frecuentemente como estrategia para obtener ventajas socioeconómicas.

En un sentido más global al de Glazer y Moynihan, otros autores han reafirmado el carácter ecológico y económicamente adaptativo de la etnicidad en contextos de competencia por recursos. Así, Leo Despres (1975), resumiendo un importante conjunto de trabajos realizados en diferentes países, señalaba que la etnicidad remite

fundamentalmente a los procesos a través de los que las poblaciones llegan a ser más o menos culturalmente diferenciadas como consecuencia de su adaptación económica y social a diferentes sistemas tecnoecológicos y económicos, procesos de los que tales poblaciones no son necesariamente conscientes. La identidad étnica, al crear fronteras entre los grupos en conflicto, regula el acceso y distribución de los recursos en competencia, normalmente estableciendo una jerarquización entre los distintos grupos.

La etnicidad no tiene, como es obvio, únicamente esta dimensión socioeconómica, ni ésta por sí misma es capaz de activar la reivindicación étnica. Entre otros, De Vos (1975) y Epstein (1978) destacaron la particular relevancia de los aspectos no económicos en la formación de las identidades étnicas. Dado el carácter situacional de la etnicidad, la movilización de los grupos étnicos sólo se produce cuando los líderes políticos logran activar los factores afectivos que vinculan a los miembros del grupo. En concreto, la identidad étnica ha de ser accionada por medio de los elementos relacionados con el origen compartido del grupo, tales como el tener “la misma sangre” o la fidelidad a la tradición transmitida de generación en generación. Ciertamente, aunque cada persona experimenta un sentido de pertenencia a un grupo o categoría social y sabe que está parcialmente determinado por esa pertenencia, todos los individuos forman parte simultáneamente de varias unidades sociales, con la cuales se identifica y es identificado por otros. Sólo en determinadas circunstancias la adscripción étnica pasa a primer plano eclipsando la identificación con otras categorías o unidades sociales.

Esta flexibilidad de las identidades étnicas las hace especialmente vulnerables a la manipulación política y, generalmente por medio de la creación de estereotipos, puede tanto incitar a conflictos económicos y culturales con otros grupos como apologizar la tolerancia multiétnica o la riqueza del mosaico cultural de un Estado o una ciudad. La elasticidad de la identidad étnica le confiere, como

elemento básico, un carácter dinámico, donde lo cultural, social y psicológico adquieren las más variadas combinaciones.

En cualquier caso, ese elemento básico de la construcción social de un origen común es imprescindible para lograr un sentido de comunidad y colectividad. Este origen, mítico o real, puede ser histórico, territorial, cultural o fisonómico, y puede ser construido internamente, por el propio grupo, o impuesto externamente, por otros. Como B. Anderson (1983) ha afirmado, los grupos étnicos son «comunidades imaginadas», que no inventadas, en la que todos los miembros comparten un sentido de comunalidad. ¿Cómo se crea ese sentido de comunalidad? Principalmente a través de dos mecanismos: por una parte, mediante la construcción o representación de un origen del grupo, lo que proporciona una identidad común, por otra, creando una cultura —basada en la lengua, el territorio, etc., que es imaginada y pensada como propia e inalienable a ese grupo. La función primordial de la identidad étnica es, consecuentemente, la delimitación de fronteras en relación a quien puede y quien no puede pertenecer al grupo. Los marcadores o delimitadores de estas fronteras son muy heterogéneos, desde el nacimiento, el haber nacido en un lugar, la adopción de determinadas prácticas culturales y simbólicas, sexuales, lengua común, etc. En este nivel, tanto los movimientos étnicos como los nacionalismos comparten este mismo principio básico.

Sin duda, la frontera étnica más frecuente utilizada viene determinada por el nacimiento o matrimonio dentro del grupo, pero también es evidente que existen diversos mecanismos de conversión o asimilación que pueden proporcionar las credenciales adecuadas. De igual modo que la propia elaboración de los elementos que conforman el origen común del grupo cambia con el tiempo, las fronteras étnicas se modifican también como respuestas a los cambios en las condiciones políticas, económicas o ideológicas, lo que permite adoptar diferentes criterios de inclusión y exclusión. Por tanto, la definición de las fronteras es, igualmente, contextual y relacional. Si bien en un periodo concreto hay una visión dominante de lo que constituye el carácter esencial, las

necesidades y los intereses del grupo, esta visión está siempre sujeta a cambios y transformaciones, de tal modo que los mitos de origen o de descendencia y la historia misma están en un estado constante de reinvención y reevaluación.

Otra característica de la adscripción étnica consiste en que proporciona al individuo un modo de interpretar el mundo, frecuentemente dentro de una estructura de dominación y contestación, de tal modo que la pertenencia al grupo tiende a ser exclusiva, es decir, que uno no puede pertenecer a otros grupos. En esta línea, las fronteras étnicas, reconociendo su naturaleza ideológica, involucran prácticas materiales y por tanto tienen efectos materiales. La frontera es un espacio de lucha y negociación, y los recursos étnicos, como la lengua, cultura, religión, etc., manteniendo privilegios para los miembros del grupo y limitándolos a los no miembros, se utilizan para lograr diversos objetivos políticos o económicos.

En síntesis, como señala Anthias (1992), los fenómenos étnicos tienen las siguientes características: son relacionales, políticos y exclusivistas. Son relacionales en tanto que construyen diferencias e identidad, estableciendo una atribución de diferencia desde el "otro" y una identificación desde dentro, en términos de reales o supuestos orígenes comunes. Son políticos, ya que un proyecto político consciente emerge de las necesidades, intereses o carácter del propio grupo. Esta dimensión política puede ser defensiva u ofensiva, exclusivista o usurpadora, dependiendo también del contexto en que se plantea la distribución de recursos dentro de la división del trabajo por clases y género. Y son exclusivistas, puesto que especifican las fronteras que definen los mecanismos de inclusión y exclusión de los individuos, las categorías de los que pueden y no pueden pertenecer a una población dada y, en consecuencia, compartir atribuciones y recursos.

Estas características y dimensiones generales de la etnicidad se producen, no obstante, en espacios geográficos y culturales muy diferenciados. Se han propuesto diversas tipologías para la

clasificación de la enorme variedad de grupos étnicos observables en las sociedades contemporáneas. Recientemente, Thomas H. Eriksen (1993), ha sugerido una lista no exhaustiva que abarca los siguientes:

a. Minorías étnicas urbanas. En esta categoría están comprendidos los inmigrantes no europeos en ciudades europeas, los hispanos en Estados Unidos y los emigrantes a las ciudades industriales de África. Estos grupos, aunque con intereses políticos, no suelen demandar independencia política o territorial.

b. Pueblos indígenas. En general los aborígenes de territorios que han perdido el poder político y que están parcialmente integrados en el Estado-nación dominante. Generalmente están asociados a modos de producción no industriales y a sistemas políticos preestatales.

c. Proto-naciones o movimientos etnonacionalistas. Probablemente los más activos y conocidos en las últimas décadas y en una fase de clara expansión, estos grupos están asociados a demandas territoriales y reclaman, en algún grado, su propia soberanía política. Junto a esta base territorial, los etnonacionalismos son también, por lo general, demográficamente importantes. Ejemplos de estos etnonacionalismos, conocidos también como “naciones sin Estado”, son Euskadi, Quebec, Kurdistán, Palestina, etc.

d. Grupos étnicos en “sociedades plurales”. Entendiendo por sociedades plurales los Estados coloniales creados con poblaciones culturalmente heterogéneas, son los grupos que de hecho participan en el mismo sistema políticoeconómico pero que son vistos sin embargo como claramente diferenciados en otras materias. Normalmente no tienen un carácter secesionista y tienden a establecer una competencia entre grupos dentro del propio Estado. No obstante esta definición de sociedades plurales, algunos autores han remarcado que la mayoría de los Estados contemporáneos podrían ser considerados también, en mayor o menor medida, sociedades plurales.

En las últimas décadas, desde la antropología, que había estado concentrada en el estudio de pequeñas comunidades, se ha venido desarrollando de una manera creciente la investigación sobre el nacionalismo. El estudio del nacionalismo, en tanto que ideología de los modernos Estados-nación y como una variante de la etnicidad, es, en cualquier caso reciente. Sin embargo, en muchos sentidos las características de los grupos étnicos en las modernas sociedades industriales son semejantes a los que operan en las antiguamente denominadas sociedades primitivas o tribales. Ciertamente el contexto empírico es diferente, pero el estudio de las identidades étnicas de unos y otros contextos puede ser emprendido con las mismas herramientas teóricas. En este sentido, no parece haber razones para distinguir, en este nivel, tribus, grupos étnicos y naciones, ya que su diferenciación no es tanto de carácter estructural o funcional como de tamaño.

Sin embargo, la principal distinción entre etnicidad y nacionalismo estriba en el papel central del Estado moderno, que es consustancial al origen y desarrollo del nacionalismo. A pesar de que existe una abierta polémica respecto a otros aspectos de la relación entre etnicidad y nacionalismo, hay acuerdo sin embargo en que las naciones son construcciones ideológicas que persiguen ligar el grupo cultural y el Estado, creando comunidades diferentes a las históricamente precedentes, basadas en el parentesco o en el Estado dinástico. Hay acuerdo además, en que las naciones no son “naturales”, en el sentido de haber sido creadas y permanecer inmutables en el tiempo, sino que son también, como los grupos étnicos, construcciones sociales.

La primera consideración a tener presente en el estudio de las naciones es que, aunque ellas mismas imaginadas como viejas, son de hecho fenómenos históricos modernos. La ideología nacionalista emergió en Europa y en la diáspora europea en América en el periodo de la Revolución Francesa. Si bien los nacionalismos son frecuentemente tradicionalistas, en el sentido de que glorifican y recodifican la antigua tradición compartida por los ancestros y los miembros de la nación, no necesariamente recrean esa tradición. En

el contexto de la modernidad, las identidades nacionales están enraizadas con los procesos de industrialización y urbanización, y por esta razón, el nacionalismo está frecuentemente asociado a las clases medias urbanas que añoran la “auténtica cultura nacional”. Folklore, costumbres, alimentos,... se convierten en símbolos nacionales para gente que, precisamente, no ha crecido o que no ha sido educada con esas costumbres. Son por tanto los habitantes de la ciudad más que los propios campesinos los que deciden qué elementos de la cultura campesina deberán formar parte de la “cultura nacional”. Estos aspectos reinterpretados de la cultura campesina son utilizados en el medio urbano como evidencias de la distintividad de la nación, como la expresión genuina de que quienes comparten esos rasgos conforman un pueblo, una nación. Así, la idea de la solidaridad rural-urbana, característica del nacionalismo, es, como ha señalado Gellner (1983), una «significativa innovación política» de la modernidad. Antes del nacionalismo las clases dirigentes eran cosmopolitas y la idea de que la aristocracia pertenecía a la misma cultura que los campesinos debió ser vista como ideológicamente abominable y socialmente incomprensible. El nacionalismo, por el contrario, afirma la solidaridad entre los asalariados y los capitalistas, los ricos y los pobres. En el nacionalismo, el principio de exclusión viene definido únicamente por las fronteras de la nación, es decir, por los miembros de un grupo que comparten la misma cultura.

A partir de estos presupuestos, el nacionalismo presenta no obstante una extraordinaria variedad de expresiones históricas y políticas. Remitiéndonos únicamente al último periodo, tal como sugiere Tiryakian (1993), se han producido tres grandes oleadas de movimientos nacionalistas. En primer lugar, los movimientos regionalistas o autonomistas contra los Estados hegemónicos europeos asociados a sistemas democráticos (Canadá, Gran Bretaña, Francia) o en vías de democratización (España), a finales de los sesenta y principio de los setenta. En segundo lugar, países y regiones del Tercer Mundo contra los Estados coloniales o percibidos como bajo dominación occidental (Indonesia, Ghana, Guinea, el Magreb, Irán, Guatemala), que empezaron a surgir en los

años sesenta o que han tenido algunas revitalizaciones en los 80 como Nicaragua o Irán. Finalmente, los países del Este europeo y de la antigua Unión Soviética, que han emergido en los últimos tres años.

En ese contexto, y desde la II Guerra Mundial, las teorías y enfoques metodológicos han tratado de responder a estos nuevos tipos y expresiones del nacionalismo, dando lugar a su vez a tres generaciones de investigadores: por una parte, una primera dominada por los historiadores de la denominada “leyenda negra” del nacionalismo, entre los que notoriamente destaca Eric Hobsbawm. Por otra, dos generaciones sucesivas, predominantemente compuesta por científicos sociales con enfoques más analíticos y recurriendo a una gran variedad de datos empíricos, tanto cualitativos como cuantitativos.

Aunque con diferentes enfoques teóricos, que van desde la historiografía marxista hasta la liberal, entre los intelectuales de la primera generación hay una serie de imágenes compartidas sobre el pasado y la modernidad en las que el nacionalismo es visto de forma ambivalente como una poderosa fuente de acción colectiva y frecuentemente como una fuerza social antiprogresista que puede detener el proyecto de la modernidad.

Para esta primera generación, en particular para Hobsbawm, el nacionalismo es considerado una fuerza movilizadora progresista en periodo de la formación de los modernos Estadonación, inspirados en la fe revolucionaria de 1789. Sin embargo, después de ese “momento creativo”, se convierte en un movimiento regresivo cuando es utilizado para desmantelar o atacar desde dentro a los Estados-nación ya constituidos, excluyendo a algunos grupos de la participación en la sociedad civil o, finalmente, provocando conflictos internacionales al reivindicar o anexar territorios a otros Estados vecinos. Bajo esta perspectiva, el nacionalismo es visto como la mayor fuerza desestabilizadora utilizada para la movilización de masas, una fuerza de la antimodernidad que prima el

“particularismo” sobre el “universalismo” y, en suma, los valores antidemocráticos y anti-progresistas.

Esta visión negativa del nacionalismo en esta primera generación, que desde la sociología del conocimiento se sitúa entre la I y la II Guerras Mundiales, fue particularmente influida por el fascismo, que marcó de manera indeleble una visión del nacionalismo asociado a los sentimientos xenófobos y a la expansión territorial. Realizaron, no obstante, aportaciones de primer orden en el conocimiento de los nacionalismos históricos, y en particular sobre la naturaleza del fascismo y el nazismo. En cambio, su propia visión les impidió reconocer la considerable variedad de los movimientos nacionalistas contemporáneos.

A partir de los años 70, y especialmente en los 80, el estudio del nacionalismo como un fenómeno de la modernidad ha cobrado fuerza dando paso a nuevos enfoques metodológicos, que han significado cambios de orientación en dos aspectos básicos: por un lado, un importante incremento de estudios multidisciplinares con nuevos modelos y herramientas teóricas dirigidos a la interpretación de la aparente anomalía del recrudecimiento del nacionalismo, y al mismo tiempo, por la incorporación de otros estudios que ensancharon la perspectiva histórica del nacionalismo más allá del marco de la Revolución Francesa. Por otro lado, un cambio cualitativo en el tratamiento del nacionalismo. En la actualidad, movimientos nacionalistas están siendo estudiados conductual y organizativamente, y sus actores tratados como individuos racionales que buscan redireccionar situaciones de debilidad y expresando solidaridades no exclusivamente basadas en la especialización funcional en el mercado. En otros términos, en estos nuevos enfoques no se concibe al nacionalismo como “conducta desviada”, tal como lo habían considerado los intelectuales de la primera generación. El nacionalismo, visto como atávico y antimoderno por la primera generación, es percibido ahora como un fenómeno integrado en el mismo proceso de la modernización.

Hay sin duda algunas razones socioculturales que, junto a la propia evolución teórica y metodológica, ayudan a entender la aparición de estos nuevos enfoques. Entre ellas, el clima de desafío cultural y político de los últimos años 60, caracterizado por la simpatía por las culturas “oprimidas”, el rechazo a los sistemas de poder y, en general, por la crítica de los valores de la moderna sociedad capitalista. También, obviamente, las nuevas visiones del nacionalismo están también relacionadas con la irrupción de otros movimientos sociales como el feminista, el ecologista y el antinuclear.

A diferencia de los nacionalismos del “centro”, que buscaban su engrandecimiento a expensas de territorios de países vecinos, los nuevos movimientos nacionalistas están generalmente asociados a regiones que tienen unas ciertas características diferenciales del “centro”. No se trata sólo de su consideración como enclaves geográficos diferenciados, sino de territorios demarcados cuyos habitantes pueden aspirar a convertirse en naciones en virtud de su historia, cultura e instituciones. Estos nuevos movimientos nacionalistas varían en grado en sus aspiraciones de autonomía en relación con el Estado central, y para distinguirlos de los nacionalismos de los Estados ya establecidos, se les ha venido denominando “subnacionalismos”, “etnonacionalismos”, etc.

La categorización como “etnonacionalismos” no es inocente. Los nuevos nacionalismos se han visto beneficiados de la inesperada legitimidad dada en las últimas décadas a la etnicidad y a la demanda étnica de recursos socioeconómicos, por lo que se vinculan al rechazo a la asimilación y a la uniformización cultural, y en favor de una sociedad multicultural. Esto es notorio en la misma retórica utilizada por los etnonacionalismos, muy similar a la de los movimientos anticoloniales del Tercer Mundo.

La alienación es también una cuestión recurrente en los etnonacionalismos. En contra del individualismo de la sociedad industrial moderna, los nuevos nacionalismos defienden un sentido de “comunidad auténtica”. Pero este recurso, que parecería más

relacionado con el nacionalismo romántico de la derecha política, está, sin embargo, más vinculado al discurso histórico de la izquierda democrática y al de la teología de la liberación de América Latina, enfatizando la justicia social y los valores comunitarios. En suma, no estigmatizados ya como fuerzas irracionales en manos de líderes carismáticos, los nuevos nacionalismos empiezan a ser vistos como garantizadores y regeneradores de la democracia en la sociedad postindustrial.

Modernidad y racionalidad son pues, dos aspectos centrales de los nuevos enfoques que las ciencias sociales han incorporado al análisis del nacionalismo en los últimos años. Como señala Tiryakian, el nacionalismo es un conjunto de ideas y objetivos que definen y redefinen las fronteras y los esfuerzos por mantener la comunidad social. Estos esfuerzos son tanto activos como reactivos y, en este sentido, el nacionalismo es una parte integral de la dinámica de las sociedades avanzadas tanto en términos de relaciones intraestatales como interestatales.

El reconocimiento teórico de la interconexión de los nuevos nacionalismos con la modernidad ha proporcionado una más adecuada comprensión de la etnicidad en el mundo contemporáneo. No obstante, algunos aspectos centrales de los nacionalismos no se han estudiado aún en profundidad. Entre éstos cabe destacar la relación del nacionalismo con otros movimientos sociales, el estudio de las estrategias de los Estados respecto a las demandas de autonomía, el papel de las variables demográficas que actúan en la conformación de los movimientos nacionalistas y la relevancia del hecho de que en un mismo territorio se tienen diferentes concepciones de la nación y de la relación de la nación con el Estado.

Pero, aparte de estos aspectos más específicos, las teorías del nacionalismo todavía no han resuelto satisfactoriamente una cuestión más básica, que siguiendo a Arnason (1990), cabe expresar como la doble paradoja de la etnicidad. Así, por una parte, la comunidad étnica trasciende el vínculo del parentesco, pero

solamente puede hacerlo generalizándolo y sublimándolo por medio de un mito de descendencia común y su correspondiente sentido de solidaridad. Por otra, este modelo cultural del parentesco se basa sobre todo en una historia compartida, una también compartida y distintiva cultura y una asociación a un territorio específico. Pero, como muestran muchos estudios comparativos, es notorio que la identificación de la comunidad étnica con una religión aparece como una de las principales fuerzas de la supervivencia étnica. Estando en función tanto del parentesco como de la religión, la fuerza y viabilidad de las identidades étnicas depende de que uno y otra se supediten al imperativo étnico.

Paralelamente, la relación entre nacionalismo y modernidad ha experimentado un mayor refinamiento desde el punto de vista analítico. Sin duda, el hecho de que las naciones se construyen sobre las etnias preexistentes no debe hacer olvidar la novedad histórica de las naciones modernas. Como señala A.D. Smith (1986), la formación de las naciones es una respuesta a la triple revolución en integración económica, control administrativo y coordinación cultural que marca el advenimiento de la modernidad. Estas transformaciones supusieron tanto la subordinación a nuevas formas de integración social, donde la nación llega a ser territorialmente económicamente unificada común, como la fusión y estabilización de estas innovaciones con la participación activa del sustrato étnico, esto es, asimilación de algunos de los elementos de la etnia preexistente, y muchos de sus mitos y símbolos.

En otros términos, el origen de las naciones no puede ser explicado sólo como una parte de los procesos de modernización. Más allá de esto, la formación de las naciones está codeterminada por sus antecedentes étnicos, elementos preexistentes que sin duda potencialmente pueden entrar en conflicto con los factores más genuinamente modernos. En consecuencia, si las naciones y los nacionalismos han de ser vistos como una mezcla de rasgos modernos y premodernos, hay elementos para afirmar una regla más general: «la permanente y constitutiva presencia de la tradición en la modernidad».

Desde este punto de vista, el modelo civil de la nación es una invención europea y su difusión mundial comparable a la de otros productos que la civilización occidental ha exportado a lo largo del mundo. El conflicto entre ese modelo exportado y las diferentes tradiciones étnicas es una de las claves de la considerable variedad y tipos de nacionalismos contemporáneos.

Pero, en este punto, para explicar más adecuadamente las relaciones entre tradición y modernidad, las nuevas teorías del nacionalismo deben abandonar las concepciones heredadas de la modernidad y las nuevas teorías de la modernidad deben poder incorporar el nacionalismo a los procesos de globalización, pluralización y relativización que caracterizan la sociedad postindustrial.
centralizada, politizada, legal y

bajo una perspectiva ideológica

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983.

ANTHIAS, Floya: «Connecting 'Race' and Ethnic Phenomena», *Sociology*, 26, 1993, pp. 421-438.

ARNASON, Johann. P.: «Nationalism, Globalization and Modernity», Mike Featherstone (ed.), *Global Culture*, Londres, Sage, 1990.

DE VOS, George y ROMANUCCI-ROSS, Lola (eds.): *Ethnic Identity. Cultural Communities and Change*, Palo Alto, Mayfield, 1975.

DESPRES, Leo A. (ed.): *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, La Haya, Mouton, 1975.

EPSTEIN, Arnold Leonard: *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*, Londres, Tavistock, 1978.

ERIKSEN, Thomas Hylland: *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, Londres, Pluto Press, 1993.

GELLNER, Ernst: *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983.

GLAZER, Nathan y MOYNIHAN, Daniel Patrick (eds.): *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1975.

ROOSENS, Eugeen E.: *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*, Newbury Park, Sage, 1989.

SMITH, Anthony D.: *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Nueva York, Basil Blackwell, 1986.

TIRYAKIAN, Edward A.: «Nationalists Movements in Advanced Societies», John L. Comaroff y Paul C. Stern (eds.), *Perspectives on Nationalism and War*, Nueva York, Center for Studies of Social Change, 1993.

2007

MILLARES O LA EXCAVACIÓN SIN ARQUEOLOGÍA

Decir sí a las solicitudes de los buenos colegas a veces conlleva riesgos inesperados. Sin pensarlo con un mínimo de detenimiento, acepté la invitación de Orlando Franco, comisario de esta exposición, *El artista como arqueólogo: Millares y El Museo Canario,* a participar con un pequeño texto sobre la relación del pintor con la cultura aborigen de las Islas. Fue claro de entrada que esa contribución no era en tanto experto en arte, ni siquiera como antropólogo del arte, sino más ambiguamente, como alguien que pudiera situar la obra de Millares dentro de las coordenadas de la arqueología y la antropología. Pero lo que en el momento de la aceptación me pareció razonable se convirtió después en desasosiego. ¿Qué sentido tendría esa tarea? ¿Acaso mostrar, dada la reconocida pasión de Millares por los guanches, su mayor o menor nivel de "cualificación" en esas disciplinas? ¿Quizás evaluar si sus postulados sobre la prehistoria canaria estuvieron más o menos acordes con los de la ciencia arqueológica y antropológica? ¿O tal vez establecer el grado de correspondencia, y en su caso fidelidad, de las obras de Millares con éste o aquel vestigio aborigen?

A medida que esas preguntas afloraban su relevancia iba cayendo por su propio peso porque las dos alternativas más plausibles serían —dado que se tendría que tomar a la arqueología y la antropología como referentes de juicio—, o bien que Millares pintó con arreglo a la ortodoxia arqueológica o, por el contrario, que utilizó las evidencias arqueológicas como mero recurso estético. Sin embargo, nada de esto contribuiría a "contextualizar" más adecuadamente a Millares y por lo demás no se conseguiría sino otorgar gratuitamente al empirismo de la arqueología y la antropología la capacidad de discriminar sobre el valor de su pintura. Finalmente, de esa guisa, todo aparecería como esas guindas literarias que muchos científicos "duros" colocan como adorno al principio o final de sus intervenciones.

Dada la inutilidad de esas pretensiones, al tiempo que renunciando a hacer una “arqueología” de su obra que nos desvelara su entramado intelectual, estas notas no pueden ser entonces sino esbozos, fragmentos sobre algunos temas en los que Millares se cruzó con la prehistoria, y sobre cuestiones en las que, más allá de los guanches, lo vinculan más ampliamente con el primitivismo, uno de los principales caballos de batalla de las vanguardias artísticas del siglo XX. Así, aunque lo socorrido sería una diatriba sobre cómo se puede ver a Millares a la luz de la ciencia arqueológica y antropológica, espero poder mostrar que es más interesante el ejercicio de cómo estas disciplinas pudieron y pueden ser reconsideradas a la luz de un arte como el de Millares.

¿Q UÉ GUANCHE?

Cuando Manolo Millares comenzó, en los años cuarenta, a frecuentar las salas de El Museo Canario, los restos aborígenes —huesos, momias y toda suerte de cultura material— se exhibían con arreglo al muy rígidamente estructurado paradigma de la raciología. Desde su apertura en 1879, Gregorio Chil y Naranjo, junto a los otros miembros del grupo fundacional, siguió para su instalación los postulados de la antropología física de su maestro Paul Broca. De entre todo lo expuesto, los estantes atiborrados de cráneos y las momias ocupaban las salas preeminentes del museo; eran las más sobrecogedoras y, al tiempo, las más populares. Transcurridas varias décadas, Millares pudo, no obstante, seguir viéndolo con pocos cambios en su museografía, y con ninguno significativo en la teoría antropológica que lo sustentaba.

Pero a poco que se repare en la biografía del pintor y en sus propios escritos, se podrá apreciar que, aun viendo los restos aborígenes dispuestos a la moda arqueológica y antropológica, Millares estaba percibiendo algo sustancialmente distinto. No es posible reconstruir aquí la que sin duda es la muy compleja historia antropológica del guanche, pero al menos valdría la pena intentar un apretado resumen para contrastarlo con la imagen que el artista se formó del mismo.

La antropología física cobró carta de naturaleza en las Islas, después de que Sabino Berthelot introdujera la raciología en las primeras décadas del siglo XIX, cuando se estableció la similitud de los aborígenes canarios con la raza de Cro-Magnon. A partir de aquí el Archipiélago fue el «refugio de las antiguas razas europeas», como rimbombantemente se viene diciendo desde hace unas décadas. Y, para decirlo sin rodeos, en esta tesis se ha basado toda la historia contemporánea del guanche, avalando "científicamente" nuestro más sobresaliente mito de origen. Los guanches pudieron ser representados, entonces, no como unos bárbaros o primitivos como los que los europeos fueron retratando en su expansión colonial. Por el contrario, estaban enraizados con la vieja estirpe europea y, así finalmente, su imagen se hizo coincidir con la del principal arquetipo del hombre europeo —alto, rubio y de ojos azules—. En el fondo, la antropología y la arqueología de Canarias, atravesadas por la ideología nacionalista europea, se impusieron como su principal tarea la de reconstruir el origen de los antiguos canarios, otorgándoles un linaje europeo puro. Aunque el ilustrado Viera y Clavijo ya nos había dado unos ancestros respetables, haciendo descender a los guanches de los antiguos atlantes, sería —una vez más— el cónsul de Francia Sabino Berthelot el que nos proporcionaría la que sigue siendo la verdad más indiscutible de la antropología y la arqueología de las Islas: que los guanches descienden de los bereberes norteafricanos. Lo importante a subrayar en este punto es que, desde el siglo XIX, el colonialismo francés se encargó de establecer una radical —y todavía persistente— diferencia entre el hereje, bárbaro, nómada y polígamo árabe y el noble, agricultor y civilizado bereber que, a la sazón, comenzó también a ser retratado como alto, rubio y de ojos azules. Y así, bereberes y guanches, "desnegrizados" y procediendo de la cuna europea, emergieron inmaculados en la ideología nacionalista de la, de hecho, criolla élite canaria.

De todo este proceso no ha resultado, a la postre, sino una constante retroalimentación de la raza y la nación como los dos mantras principales en la historia contemporánea de las Islas. Aunque los propios restos arqueológicos celosamente custodiados

en El Museo Canario parecen constituir una evidencia incontrovertible, no fueron estos vestigios guanches los que hicieron surgir la antropología y la arqueología; por el contrario, fueron estas disciplinas las que crearon a estos guanches para nosotros. En sentido estricto, esos guanches nunca existieron; nacieron modernamente cuando en nuestra imaginación histórica y política hicimos de ellos la imagen arquetípica de lo canario, nuestro autorretrato.

Pero si estos guanches nunca existieron, sin duda han tenido una larga existencia en los imaginarios de los insulares. La arqueología y la antropología han pretendido para sí el monopolio de su interpretación o, cuanto menos, el privilegio de hacer prevalecer su visión, en tanto que científica. De estas reclamaciones de la arqueología y la antropología puede aceptarse su cientificidad, aunque no sin importantes reparos. Sin embargo, otras diferentes visiones del guanche —literarias, artísticas, políticas…— anatematizadas por no responder a los cánones del empirismo, han coexistido con las socialmente reconocidas y sobre todo autoproclamadas como científicas.

Pero la pasión, casi compulsiva, con la que Millares miraba los restos arqueológicos de El Museo Canario, a pesar de que destilaban racismo y obsesión por los orígenes étnicos —precisamente al estar seleccionados, clasificados y colocados siguiendo la “estética” de la museística colonial—, no hicieron de él un arqueólogo. O, mejor, su arqueología no fue la que pretendía reconstruir la historia antropológica del guanche exhumando sus huesos y cacharros.

¿Qué arqueología? ¿Qué excavaciones?

Millares, mediante su pintura, aspiró a una arqueología que permitiera revelar, ciertamente a partir del guanche, las profundidades de la naturaleza humana; los arqueólogos y antropólogos, por su lado, excavando y midiendo huesos, pretendieron un cuadro en el que se pudiera insertar al guanche dentro de la historia de la civilización europea. La materialidad de

los restos guanches, paradójicamente hechos visibles por la arqueología, no invita a Millares a los yacimientos, sino que le incitan a la exploración del inconsciente. Sus “excavaciones” no se orientan a la búsqueda de la “evidencia arqueológica”, sino hacia la opacidad de las pulsiones transhistóricas del hombre. Si hay una arqueología en Millares, ésta no consiste en desenterrar para rellenar lo vacíos de la memoria, en hacer transparente lo sepultado. La de Millares es una arqueología que está persuadida de que el pasado y el futuro se dan la mano, que se confunden en la muerte. Toda excavación arqueológica remueve lo que está muerto; la de Millares, en cambio, persigue enterrar la muerte misma. En esa medida, es también una arqueología de la razón y de la violencia.

Millares, ciertamente, se fijó en el guanche, pero para incardinar su destino con el de la humanidad, con el de las víctimas de la Guerra Civil, de Auschwitz, de Hiroshima, de Vietnam…. Así, en la afección del artista por el aborigen quedó sin embargo abolida la sempiterna discusión científico-política de si el guanche sobrevivió y la de cuánto de él tenemos los canarios actuales. Desde el arte de Millares, la cuestión fue, más bien, que lo que en su día justificó la violencia sobre el guanche justifica también la violencia contemporánea. Ir a la prehistoria para Millares fue, por tanto, un ejercicio para abrir, con el inconsciente, los ojos al presente; para la arqueología y la antropología ha sido —casi siempre— proyectar el presente inconsciente sobre el pasado.

Pero si en la pintura y los escritos de Millares siempre estuvieron los guanches, su realidad no fue otra que la de ser objetos y piezas de museo. El Museo Canario conserva, ciertamente, sus restos, pero estos no son, al menos no únicamente, restos “arqueológicos”. Son restos de naturaleza muy distinta para las muy diferentes gentes que visitaron y visitan la antigua casa del doctor Chil. El guanche como primitivo, como ancestro, como el “otro”, como “nosotros”, como vencido, como el que espera venganza, como exterminado, como superviviente, como autóctono, como universal humano. Así que, tantos guanches, tantos “museos canarios”. Millares construyó también su propio “museo canario”. Pero éste no fue un museo-

laboratorio, un museorepositorio, ni un *museo-mausoleo*. Fue una pregunta sobre el exterminio, un museo del abismo.

¿Q UÉ PRIMITIVO?

Pese a su "europeidad" de origen, vía bereber, el guanche nunca pudo sustraerse a la apropiación europea en tanto que exótico. Los aborígenes canarios deben su simpatía entre extranjeros y nativos, paradójicamente, a su condición de cultura, primitiva, es decir, alejada en el espacio y, sobre todo, en el tiempo. El hecho de que Millares tuviera en los guanches al referente central de su pintura, nos obliga a tratar la hoy tan controvertida cuestión del primitivismo.

La presencia de "lo primitivo" en el arte contemporáneo es hoy frecuentemente considerada como una particular fijación de algunos autores o periodos concretos. Sin embargo, una visión más atenta pone de manifiesto que esa presencia no sólo ha sido permanente sino que, aun más, el propio arte contemporáneo es incomprensible sin ella. La actitud característica de Europa en la representación de las otras culturas ha estado presidida por la eliminación y la separación, para finalmente convertir todo lo humano en espécimen. Arrancados de su lugar y su tiempo, las gentes y culturas no europeas, no cristianas, no blancas —los "otros"—, se convirtieron en objeto de estudio científico y, a lo que aquí importa, en un recurso de primer orden para el arte moderno. Los "otros" como objeto de investigación —antropología— y sus artefactos —arte primitivo— alimentaron la nostalgia de un mundo cohesivo e integral, desaparecido con el advenimiento de la modernidad. Mirar al pasado lejano no ha sido sino un sutil mecanismo para encubrir la apropiación colonial.

En ese contexto la violencia no estuvo solo en la guerra injusta hecha a los guanches, para la que hemos tenido todo tipo de desagravios; estuvo también en la violentación de sus restos, en el acto mismo de arrancarlos de sus tumbas y exponerlos como trofeos en los museos. Y aun así, reducir la crítica de la violencia a las antiguas heridas de muerte causadas por la Conquista, oculta las infringidas por la instauración de esa máquina moderna de

legitimación que es el museo, que aquí representó al guanche para evitar al canario, que enalteció al muerto para ocultar al vivo. En esta operación museal el guanche, ficticio, de sangre europea, eliminó al canario con su real cultura mestiza. Dándole al guanche el pasado y el futuro, le sustrajo al canario su presente. Enalteciendo la cultura aborigen erigiendo una ciencia sobre ella, denigró la cultura popular de los canarios, reduciéndola a folklore.

Quizás desde arte, tal vez con Millares, se atisbó esta operación ideológica sustentada científicamente por la arqueología y la antropología. Pero éstas no miraron a Millares; así no pudieron ver al guanche como lo más cercano para la tarea de comprender los universales humanos, sino que, encerradas en el museo, lo siguieron viendo como lo más cercano de unas lejanas raíces europeas.

2008
LA INVENCIÓN DEL GUANCHE.

CLASIFICACIONES IMPERIALES Y CORRELATOS IDENTITARIOS DE LA RACIOLOGÍA ENCANARIAS

Nuestra pasión por los guanches y nuestra obsesión por conocer sus orígenes y devenir es ininteligible fuera del marco que desde la modernidad ha condicionado todos los esfuerzos por construir una identidad canaria: la retroalimentación entre raza y nación. Pero esta relación ha permanecido por lo general oculta tras el velo de la ciencia, implícita bajo la creencia de que lo que sabemos de los aborígenes es el resultado de los continuados esfuerzos por desentrañar la verdad de su historia. Sin embargo, para entender mejor esta pasión por los guanches creo que es necesario, volver a muchas de las palabras no dichas y la historia no contada de nuestro más querido mito de origen.

Las Islas Canarias, sus indígenas, figuran entre las primeras etapas de la toma de conciencia europea de la existencia del “Otro”, de los “Otros”. Por tanto, entró pronto en los debates sobre la naturaleza

humana, en esa “unidad en la diversidad” que inauguró la reflexión antropológica. Pero también entró a formar parte tempranamente del proceso de diferenciación de pueblos, razas y culturas que ha caracterizado a la civilización europea desde los inicios de su expansión colonial. Las Islas Canarias, sus indígenas, son también, en consecuencia, un resultado de la mirada imperial con la que Europa fue construyendo sus islas utópicas y sus paraísos perdidos al tiempo que clasificaba, jerarquizaba y sometía a los “otros”, genéricamente a los de piel oscura y, más específicamente, a los negros.

Pero, a menos que queramos reivindicar provincianamente un lugar privilegiado tanto en la reflexión antropológica como en las políticas imperiales, el papel de Canarias es más bien secundario en la construcción histórica de las visiones y representaciones del “Otro”. Aun así, ni la prontitud de la entrada ni la modesta importancia de Canarias en las imágenes europeas de la diversidad humana han mermado la pasión interna ni minorado la atracción desde el exterior por los antiguos canarios. De una u otra forma, los de dentro siempre hemos tomado posiciones sobre su cultura y su devenir histórico y los de fuera no han podido resistir casi nunca la tentación de nombrarlos, de describirlos y de valorarlos. De tal forma que el mundo de los aborígenes canarios ha servido y sirve para muchos y diferentes propósitos, desde su utilización como diacrítico étnico en la cultura popular hasta de fuente de inspiración para literatos y científicos.

Hay, sin embargo, algunos temas que se han venido repitiendo más regularmente en ese conglomerado de pasión y exotismo que siempre han provocado los indígenas canarios. Uno de ellos es la raza, la “raza guanche”, cuestión originalmente desvelada por los estudios antropológicos a comienzos del siglo XIX, pero que acaso sea también uno de los trasuntos que más ha permeado tanto en la cultura popular como en la académica. ¿Pero qué sentido tendría actualmente hablar de la raza guanche, de las razas aborígenes, cuando ya sabemos que las razas no existen, cuando ya es un concepto abandonado y obsoleto en todas las disciplinas

científicas? Curiosamente, a pesar de que el viejo paradigma de la raciología ha sido seriamente impugnado, el racismo que ayudó a destilar ha mantenido una palpable presencia en el mundo contemporáneo. En este sentido, la reflexión sobre la construcción histórica del conocimiento científico y de los usos sociales de lo que se dio en llamar razas aborígenes nos parece de interés no sólo para poner de relieve la compleja confluencia entre teorías, ideologías e intereses políticos que sustentaron la antropología racial en Canarias, sino también para mirar críticamente su papel en las políticas étnicas y en las afirmaciones identitarias de los canarios. Hablar de raza guanche no es reconstruir una antigualla decimonónica, es hablar de las interconexiones entre ciencia, poder e ideología que atraviesan los dos últimos siglos de la historia insular.

La raza tiene sin duda un interés como problema historiográfico, pero, desgraciadamente, sigue siendo uno de los aspectos más palpables del cemento ideológico contemporáneo para justificar la opresión, la desigualdad y la guerra. Desgraciadamente también, sigue ocupando un papel de primer orden en muchas de las políticas de la identidad étnica y nacional. Racismo y nacionalismo, que generalmente se presentan como la decantación histórica de los más viejos sentimientos humanos, son de hecho dos importantes innovaciones de la Modernidad. Raza y nación han sido dos importantes pilares del Estado Moderno, de esa máquina para construir diferencias, para marcar al “otro”; una máquina que, exportada al Tercer Mundo, Occidente se ha encargado de engrasar puntualmente con las diferentes tipos y versiones de racismo.

Paradójicamente, la historia de la raciología, de los intentos por clasificar los grupos humanos en entidades distinguibles por sus características físicas, es la historia de algo ficticio. Las razas humanas no existen. Por el contrario, el correlato socio-político de la raciología, el racismo, a pesar de haber sido casi siempre considerado como un mero reflejo ideológico, el resultado de un mal uso del supuesto conocimiento objetivo de la biología humana, es lo único que ha tenido una existencia real.

Si la historia del colonialismo es una historia del marcado, del etiquetado y del encasillamiento taxonómico de los “otros” como justificación de su inferior condición y como legitimación de su sometimiento, la historia de la antropología es la de la ambivalencia entre el reconocimiento del otro como semejante y a la vez diferente. Pese a su notoria tradición en la defensa de los no europeos, para los que tuvo incluso una importante plataforma académica con la consolidación del relativismo cultural en las universidades, la antropología basculó siempre entre actuar como hija del colonialismo o erigirse en su mala conciencia. En cualquier caso, fue la disciplina más especializada en la elaboración de las representaciones de los “otros” y la que más ha contribuido a preparar las topografías biológicas, espaciales y cognitivas en la expansión europea. Aunque sin duda es discutible que el instrumental teórico de la antropología fuera siempre elaborado en función de los requerimientos de la política imperial, sí que formó parte del equipamiento colonial, junto con la Biblia y toda suerte de implementos mecánicos y artilugios de medición.

Pero, a la postre, la ubicación de diferentes pueblos y culturas en la escala de la perfección humana no dependió tanto de la antropología, fuera esta etnocentrista o relativista, sino de la política y la guerra. Y en función de éstas podemos observar mejor la distinta suerte de las gentes no europeas y la consolidación de determinadas teorías sobre sus razas y sus culturas. Este planteamiento no debe relegar, en modo alguno, los esfuerzos por desentrañar la historia interna de las teorías antropológicas. Antes al contrario, descubrir la lógica y la dinámica interna de las estrategias de investigación es siempre un requisito indispensable si no se quiere reducir la especulación antropológica a una mera relación de causalidades mecánicas, en este caso, entre el colonialismo y las representaciones del “Otro”. Sin embargo, la importancia de la historia interna no debiera ocultar la permanente presencia de los factores extracientíficos que han modulado la formación de esas teorías y, sobre todo, su implantación académica y su aceptación social.

En ese sentido, la cuestión que nos podríamos plantear es de qué forma y en qué medida las teorías antropológicas y arqueológicas sobre los aborígenes canarios, aun aceptando una lógica interna en su desarrollo, se vieron afectadas o moldeadas por la dinámica más amplia en la que Canarias se fue situando en la historia de la expansión colonial europea. Inicialmente, esta influencia puede ser rastreada directamente en la propia literatura antropológica, en las mismas obras en las que los científicos parecen sólo interesarse por los problemas teórico-empíricos de su objeto de estudio.
¿Cuál fue, entonces, la suerte de los antiguos canarios? Desarticulados culturalmente tras la conquista, los aborígenes comenzaron a cobrar una existencia imaginaria en la historiografía de las Islas, en los relatos de viajeros y en las elaboraciones más sistemáticas de los antropólogos físicos y los prehistoriadores. El denominador común para todos es una imagen positiva y arquetípica del guanche, que alcanza desde la nobleza de su carácter y la naturalidad de sus costumbres hasta la innata fortaleza de su raza. Todos, canarios o no, han tenido simpatía por los guanches. Seducidos por el enigma de su origen, desconcertados por la evidencia de su desaparición o esperanzados en mostrar sus pervivencias, todos han tenido en la más alta estima a estos indígenas que, en buena lógica, tendrían que haber sido calificados como bárbaros, salvajes, primitivos, o con cualquier otro de los marcadores que se fueron aplicando a los no blancos, no cristianos, y no europeos.

Y, en buena lógica también, de la aplicación de estos marcadores debería haber resultado un retrato similar a los de esos otros pueblos, mostrando su débil desarrollo social, su escasa capacidad para la civilización y su menor altura moral. Pero este no fue el caso. Al contrario, todas las imágenes que históricamente se han ido construyendo de los aborígenes canarios son de simpatía, cuando no abiertamente laudatorias. Este mejor destino de los guanches frente a la los otros bárbaros, salvajes y primitivos en el imaginario de los canarios y europeos responde a que en el cuadro histórico de los progresos del espíritu humano al que aspiró construir la Ilustración y en las taxonomías raciales generadas en el siglo XIX,

los guanches quedaron siempre situados en un lugar privilegiado; no por razones estrictamente antropológicas sino por motivaciones ideológicas y políticas. Pero antes de intentar mostrar algunas de estas motivaciones es conveniente, siquiera sea esquemáticamente, poner de relieve los principales elementos en los que se sustentaron esas idealizadas imágenes y representaciones.

En la historia de los estudios antropológicos en las Islas resalta la posición dominante de la antropología física y la arqueología por un lado, y el folklore por otro. Esto se debió a la particular respuesta que en las Islas se le dio a la dicotomía “Volkskunde”–“Völkerkunde” europea. En Canarias, la antropología fue entendida en los mismos términos en que lo fue en la Europa continental, esto es, como antropología física. Distintos factores motivaron esta circunstancia, pero sin duda hubo uno muy determinante que dependió de la respuesta dada a la pregunta ¿qué se podía estudiar, antropológicamente hablando, en Canarias? Las Islas fueron siempre un punto de referencia para los viajeros y naturalistas europeos, bien como un área específica de estudio o bien, por lo general, como lugar de paso en el que se realizaban estudios preliminares de expediciones más lejanas y científicamente más ambiciosas.

Sin embargo, resultan curiosas las frecuentes manifestaciones de “frustración antropológica” de los viajeros al tomar los primeros contactos con la población. Precedidos por los relatos que les hablaban de los guanches o de la Atlántida, los viajeros se encontraban con una sociedad, diferente desde luego a las europeas, pero “no esencialmente” distinta. La excitación antropológica se veía así frenada ante la evidencia de una población que se regía, al menos aparentemente, por los mismos patrones de la cultura occidental.

Aun así, o quizás precisamente por esta misma frustración, todos los relatos de viaje incorporan uno o varios capítulos introductorios dedicados a la población aborigen. Son, por lo general, refundiciones más o menos afortunadas de las crónicas de la

Conquista o de los primeros viajeros o historiadores de las Islas. Llama la atención que, pese a esta “realidad antropológica”, en gran parte de la literatura de viaje sobre Canarias abunden sobremanera los comentarios acerca de la población y cultura indígenas —que ya no pueden ser observadas como un todo articulado—. Frente a éstos, los dedicados a mostrar las “maneras y costumbres” de la población que se está realmente observando. Ciertamente se obtienen imágenes muy diferentes, en función de los criterios e intereses de los distintos viajeros. Si bien estas descripciones pueden evaluarse histórica y antropológicamente, es evidente que, en la mayoría de los casos, no se aprecia en ellos ninguna pretensión de una etnografía sistemática. En definitiva, la antropología —definida como disciplina que estudia a las sociedades y culturas no europeas— era, de esta guisa, materialmente imposible en Canarias. Quienes podían satisfacer la pulsión exótica de los viajeros no eran los canarios vivos, sino los aborígenes muertos. De esta forma, todos los que recalaron por las Islas se entregaron con pasión a la tarea de describir a los guanches, término que fue consolidándose con el etnónimo genérico para los aborígenes de todas las Islas. Y esta afectación por los guanches ha llegado hasta nosotros en un mantenido tono de simpatía, cuando no de encendida defensa de los guanches.

En uno de los libros de divulgación más populares en las Islas a lo largo de las dos últimas décadas, *Natura y Cultura de las Islas Canarias* (1977), figura una relación de las que serían las características distintivas de los guanches:

1. Dispuestos desde el primer momento a la amistad; 2. Patriotas y valientes hasta morir; 3. Enemigos de la crueldad; 4. Generosos con el perdón; 5. Insospechadamente explosivos; 6. Sociables y prudentes; y, finalmente, 7. Deficientemente solidarios. Más genéricamente, el guanche «Físicamente: es guapo, robusto, fuerte y ágil. Mentalmente: es inteligente e ingenioso. Caracterialmente: es valiente, bondadoso, acogedor, generoso, pacífico, amante de la patria, sentimental, sociable y prudente. En el aspecto negativo: la suspicacia, la inconstancia o dejadez y la falta de solidaridad». Este

es uno de los retratos más extendidos del guanche, tanto en la literatura académica como en la cultura popular.

Si la biología aplicó las taxonomías raciales para clasificar las poblaciones agrupadas por sus características físicas hereditarias, la psicología intentó por su parte establecer tipologías caracteriológicas, ya con una larga tradición, que han dado lugar a un sinfín de arquetipos y estereotipos étnicos y nacionales. Sus resultados han sido más bien pobres, pero ello tampoco ha mermado su eficacia social a la hora de clasificar y marcar a los "otros". No nos podemos detener aquí en una evaluación de las aportaciones a este terreno. Pero si la psicología ha mostrado tener serias dificultades para establecer perfiles psicológico-sociales en una población actual, se nos antoja realmente extraordinario el ejercicio de obtenerlos de unos pueblos de los que sólo se disponía de relatos que, por lo demás, generalmente no provenían de observaciones sincrónicas. ¿Cómo fue posible, entonces, obtener estos perfiles psicológicos, estos retratos del guanche?

Son en primer lugar el resultado de la decantación de las innumerables descripciones de cronistas, viajeros y estudiosos del mundo aborigen, finalmente filtrados y actualizados retóricamente en cada período. De entre todos ellos, vale la pena detenerse en los que han tenido una influencia más duradera.

Viera y Clavijo, a su vez utilizando otras anteriores, proporciona la primera síntesis moderna del carácter de los aborígenes canarios:

Que los antiguos canarios fuesen una nación original y de costumbres simples, semejantes a las de los héroes y patriarcas, es fácil convencerlo, porque, cualquiera que pase mentalmente los ojos por sus usos, ideas, ceremonias y modos de pensar; que examine su gobierno y su religión; que compare su tenor de vida con el de los primeros hombres, no hay duda tendrá la satisfacción, y aún el placer, de encontrar la naturaleza en toda su simplicidad y primera infancia (1967, I:125).

Más detenidamente, para Viera

Esta recomendable nación de hombres aborígenes, valientes, generosos, fieros y celosos de su libertad natural y de la independencia de su patria; este linaje de héroes atlánticos, que por tantos siglos había existido incógnito a los que con el brillante nombre de conquistadores mudaban el semblante del mundo y que estaba como escondido tras los bastidores del teatro, se vio precisado por último a ceder a la fuerza, a perder la simplicidad de sus ideas, a contraer los vicios y pasiones de la Europa y a desaparecer de la tierra confundiéndose con el resto de las naciones. El estado de los antiguos canarios era la verdadera juventud de la especie humana; y, mientras ellos se contentaron con sus cabañas rústicas y sus cuevas, mientras se ciñeron a coser con espinas sus tamarcos de pieles, a adornarse con plumas y con conchas de mar, a pintarse los cuerpos con algunos colores bastos, a defenderse con pedernales y dardos de madera, a cortar con tabonas y piedras afiladas, en una palabra, mientras fueron bárbaros, vivieron libres, ágiles, sanos, robustos y felices del modo que es permitido serlo a los mortales. Pero, luego que la Conquista vino a quitarles con la patria ese tenor y régimen de vida sencilla, degeneraron los canarios en una casta de hombres oscuros (*ibid*, I:538).

Aunque de escasa originalidad respecto a sus fuentes francesas, estos pasajes de Viera reflejan un buen número de los tópicos con los que los ilustrados intentaron resolver la relación de Europa con los “otros”. Un buen salvaje, un buen guanche para Viera, una vida natural y sencilla contrapunto de los vicios y la corrupción de Europa, una guerra injusta pero inevitable. Y al final, la liquidación de la infancia y juventud de la humanidad y con ella la desaparición de los salvajes. Para los ilustrados, en el siglo XVIII ya no quedaban verdaderos salvajes, ya todos, de una u otra forma se habían transformado, lamentablemente, bajo el irrefrenable avance del progreso. Viera estaba plenamente convencido de que los guanches habían «dejado de formar cuerpo de nación». Para los ilustrados, de los salvajes podemos aprender importantes lecciones morales y políticas, sin embargo habremos de obtenerlas de los relatos fragmentarios de los restos de sus antiguas culturas. Pero lo

importante en el fondo es que la idea del buen salvaje de la Ilustración, del buen guanche, sólo fue posible en la presunción de que ya habían dejado de existir. El buen salvaje fue, entonces, básicamente la expresión de la mala conciencia del pensamiento burgués.

Pero es sin duda Berthelot, a comienzos del siglo XIX, el que nos ofrece la imagen más completa del guanche y que, en nuestra opinión, es el modelo del que parten todas las posteriores. Sin embargo, Berthelot realiza su retrato del guanche bajo presupuestos completamente distintos a los de Viera. La más importante novedad que Berthelot introduce, precisamente, es una refutación de la tesis de Viera. El guanche no ha muerto, es más, ha pervivido constituyendo la mayoría de la población de las Islas. Este descubrimiento de Berthelot ha pasado por ser su contribución más notoria. Sin embargo, ni por su metodología de investigación ni por su recopilación de datos, tal descubrimiento se puede calificar de original. Fue el resultado de la aplicación fiel de los principios teóricos de la raciología, del único e incuestionado paradigma antropológico durante todo el siglo XIX. Y Berthelot no fue precisamente su inventor. De entre otros, estos principios los tomó de William F. Edwards. El fundador de la Sociedad de Etnología de París, apuntó el que sería, con ligeras modificaciones, el principio básico de la raciología. «Los principales caracteres físicos de un pueblo pueden conservarse a través de una larga serie de siglos en una gran parte de la población, a pesar de la influencia del clima, de la mezcla de razas, de las invasiones extranjeras y de los progresos de la civilización. Debemos, pues, esperar encontrar entre las naciones modernas, con algunas ligeras variaciones y en una proporción más o menos grande, los rasgos que los distinguían en la época en que la historia nos enseña a conocerlos» (*Los caracteres fisiológicos de las razas humanas, considerados en su relación con la historia*, cit. en Berthelot 1841).

Sin necesidad de datos empíricos ni de mediciones craneométricas —que tan de moda estarían pocas décadas después—, Berthelot sólo tuvo que limitarse a adaptar esta tesis a la prehistoria de

Canarias. Salvo que el genocidio haya hecho desaparecer a la población, los caracteres esenciales de la raza perdurarán indefinidamente. Como los guanches no fueron exterminados, extremo que Berthelot afirma con rotundidad, su fisonomía y carácter habrían de reproducirse generación tras generación en la población canaria después de la conquista. El plan de Edwards fue, lógicamente, de fácil aplicación. Bastaba con realizar el retrato físico y psicológico de los canarios actuales para obtener, por extrapolación, el de los guanches. En esto consistió, sencillamente, el descubrimiento de Berthelot y no deja de ser fascinante que haya sido el retrato del guanche más sólidamente implantado hasta la actualidad.

Berthelot estimó no sólo que el tipo guanche sobrevivió, sino que era dominante, especialmente en el campo y aun en la ciudad. Observando a los campesinos de su época plasmó la siguiente estampa:

El mirar de estos insulares no desmiente su buen natural, está lleno de expresión en las mujeres y casi provocativo. Humildes y afables en general, pero en extremo susceptibles; sus ojos melancólicos se animan con el gesto, con una palabra, y descubren todos los movimientos del alma; su semblante lo revela todo a la menor sensación, la alegría brilla por todas partes: es una risa que nada puede contener; todos los miembros se conmueven para acompañar el gozo del corazón; o bien en la desesperación que se exhala en sollozos, buscando quien simpatice con sus penas y atormentándose en su delirio.

En definitiva, sigue Berthelot,

Ya viva en la aldea, ya permanezca aislado en su cueva o en la montaña, el campesino canario es afable, obsequioso, humilde, astuto, reservado, hospitalario con los extranjeros, respetuoso de la vejez,..., que son otras tantas cualidades que muestran su antiguo origen, o en otros términos, las virtudes hereditarias que los guanches han legado a sus nietos.

Pero ese retrato laudatorio de los guanches no le impidió mostrar, en lo que es una clara manifestación de nostalgia imperialista, una neta valoración negativa de los canarios a su vuelta a Canarias después de su primer viaje:

El isleño de los pueblos se ha transformado, está desconocido: se ha incorporado a la corriente de moda por creer que así se muestra más civilizado (1980a:28).

Berthelot, pues, está defraudado. La vida «dulce y tranquila» se ha trastocado; es otra sociedad en la que «cada cual va a lo suyo» y donde prevalecen los intereses de partido y la política. En medio de cartas donde describe a sus amigos las excelencias del clima canario, el reconocimiento de algunas personas cultas, su preocupación por Francia y los progresos de sus estudios, ve a «gentes ociosas, carentes de inquietudes intelectuales, pendientes sólo de lo que se dice y de lo que se hace; se sabe de un tal que toma medicamentos, de una tal que se queja de los nervios, que si éste guarda cama, que si aquella toma leche de burra. Y después de los chismes, más chismorreo todavía» (*Recuerdos*, 1847).

En cualquier caso, lo importante aquí es que Berthelot, disponiendo de la fisionomía, el carácter y las costumbres de los campesinos obtuvo por tanto, siguiendo a Edwards, la de los antiguos canarios.

Los más destacados historiadores y antropólogos canarios del siglo XIX contribuyeron también, en la línea de Berthelot, a consolidar esta encantadora imagen del guanche y esta afección por su historia.

Chil y Naranjo consideró conveniente en sus *Estudios históricos, climatológicos y patológicos de las Islas Canarias* comparar a conquistadores y conquistados para, dice, «corroborar lo que desde un principio he dicho y venido repitiendo, ya por mí mismo, ya transcribiendo las relaciones de los que me han precedido en la historia de los Guanches: que fueron unos pueblos grandes en su pequeñez, dignos en su aislamiento; sabios en su forzosa ignorancia, y modelos de moralidad, de juicio y de legalidad, sin

conocer el Cristianismo, sin haber tenido filósofos, y sin poseer Códigos escritos» (1876:316).

La relación de estas descripciones podría ser interminable. Pero hemos de retomar la cuestión de cómo la antropología canaria fundamentó estas honrosas imágenes del guanche. Porque, ciertamente, esas imágenes hubieran sido insostenibles en una época en la que ya el igualitarismo ilustrado, la creencia en la universalidad de la naturaleza humana, había dejado paso a la verdad "científica" más firmemente mantenida desde el XIX, la de las diferencias raciales y, consecuentemente, la de que las distintas capacidades en inteligencia, elevación moral y aptitudes para la civilización están predeterminadas hereditariamente.

A partir de Berthelot, toda la antropología canaria fue, básicamente, taxonomía racial, afanándose en la búsqueda de los caracteres esenciales y potencialidades de las razas aborígenes. Se irían sucediendo una tras otras diferentes tipologías que no fueron, finalmente, más que variaciones sobre el mismo tema. Sin embargo, la historia de estas tipologías muestra también que no obedecieron exclusivamente a la mayor acumulación de datos y al refinamiento de las técnicas de investigación antropológicas, sino que se fueron adaptando a los cambios de contexto en el panorama de las políticas de las metrópolis europeas.

Podemos ahora retomar la cuestión del denominador común que antes mencionábamos, esto es, los elementos que proporcionan ese aire de familia a todas las imágenes y representaciones de los guanches.

Ilse Schwidetzky, la investigadora alemana cuya obra ha pasado por ser la última gran aportación de la antropología física en Canarias y que logró mantenerse relativamente incuestionada bajo el paraguas protector de su aparataje metodológico, nos proporciona un sintético y claro indicio de la principal motivación que alentó históricamente los estudios raciológicos en Canarias. Es interesante puesto que la figura de Schwidetzky proporcionó durante mucho tiempo la cobertura de cientificidad no sólo a los divulgadores de la

pervivencia de la raza guanche en el terreno de la política y la cultura popular, sino también el principal punto de referencia antropológica para la arqueología académica.

Dice Schwidetzky, en las primeras líneas de *La población prehispánica de las Islas Canarias*, su más importante contribución a los estudios raciológicos en las Islas, que «Para la Antropología, las Islas Canarias, desde que entraron en el campo visual de la moderna investigación, fueron consideradas como refugio de las razas europeas». Además, como inmediatamente resalta, la práctica de la momificación entre los aborígenes canarios revelaba «extrañas y lejanas relaciones con la 'alta cultura' del antiguo Egipto». Pero para Schwidetzky las observaciones de Theodor Hamy, que puso de manifiesto las analogías entre unos antiguos cráneos canarios con el del cuaternario hombre de Cromagnon, dan carta de naturaleza a las Islas Canarias como «refugio de las antiguas razas europeas». Estos reconocimientos, aunque elementales en su formulación, constituyen, paradójicamente, los cimientos de todo el edificio teórico de la historia de los guanches y de su indiscutida posición entre los diacríticos étnicos de los canarios. Dicho sencillamente, los guanches no eran unos bárbaros, salvajes o primitivos como la mayoría con los que Occidente se fue encontrando desde el siglo XV. Eran nada más y nada menos, que una parte de la ancestral familia europea. Y así, las descripciones de los guanches coincidieron con el más conspicuo arquetipo del hombre europeo: alto, rubio y de ojos azules. Considerada ésta como una manifestación inequívoca de su parentesco, a partir de aquí, y sin menoscabo de las disensiones internas en la antropología física y la arqueología de las Islas, la valoración de los aborígenes canarios estaría protegida tras el escudo de su antiguo enraizamiento europeo. Se pudo así mantener la imagen inmaculada del guanche, limitando el campo de la especulación antropológica a la determinación del mayor o menor grado de parentesco racial con los ancestros europeos y salvaguardando y enriqueciendo uno de nuestros preferidos mitos de origen.

Pero el establecimiento científico y cultural de este «refugio de antiguas razas europeas» no fue un proceso lineal ni todos los que contribuyeron a él lo hicieron desde los mismos presupuestos e intereses. La revisión de su evolución muestra también buena parte de los obstáculos epistemológicos y teóricos de la antropología y la prehistoria de Canarias y, por supuesto, su utilización, contradictoria muchas veces, como recurso político.

La historia de las teorías raciales en Canarias puede parecer, a este nivel, como un gigantesco galimatías de medidas craneales, comparaciones lingüísticas, estereotipos psicológicos, en el intento de demostrar la eterna cuestión de ¿quiénes somos los canarios? Viera resolvió este problema con la afirmación de que los guanches eran los descendientes de los antiguos atlantes, con lo que les proporcionaba una noble estirpe, paso previo para que pudieran figurar con dignidad en la historia de las Islas, en la nueva sociedad, ya cristiana, ya europea que empezó a fraguarse tras la Conquista. Por su parte, Berthelot, y todos después de él, resolvió el problema estableciendo la continuidad biológica —y por lo tanto psicológica y moral— de los guanches en los canarios actuales. A partir de entonces, la única cuestión importante, la verdadera discusión, no fue la cultura y la historia de los guanches sino la de raza como destino, la raza como esencia inmutable de lo que fuimos, somos y seremos.

No bastó, por tanto, con establecer un linaje mitológico con los atlantes. Se imponía, inevitablemente, resolver científicamente la cuestión de a qué raza pertenecía el guanche. Berthelot aparece, de nuevo, como el precursor del otro gran pilar de la antropología racial en las Islas. Los guanches no fueron los descendientes de los atlantes; eran beréberes norteafricanos. Y una vez más, Berthelot se limitó a adaptar para Canarias las nuevas tesis antropológicas que sobre las poblaciones norteafricanas propagaron la antropología y la etnología francesas en el primer tercio del siglo XIX. Tesis que en unos casos precedieron y siempre acompañaron la colonización francesa del Norte de África.

Los relatos de viajeros hasta finales del XVIII mostraban un complejo abigarramiento poblacional y social del Norte de África, a pesar de la denominación genérica de moro. A comienzos del XIX, por el contrario, esta variedad etnográfica dio paso a una drástica simplificación étnica (Pouillon 1993) que terminó en la dicotomía árabe-bereber, de la que aun hoy tenemos patentes expresiones. Los beréberes, los hombres rubios del África septentrional, comenzaron a ser valorados poco antes de la conquista de Argelia como la raza o las razas autóctonas norteafricanas. Estos beréberes, presentados como buenos cultivadores, que han resistido la dominación árabe, que no practican la poligamia y que se muestran sensibles a las ventajas de la civilización, constituyen una raza «que no se debe ser confundida con la raza árabe por nuestros militares y legisladores. La raza beréber, la única realmente indígena, merece todas nuestras simpatías» (Topinard, en Haoui, 1993:62).

Pero además de esta consideración, la antropología física de principios del XIX estableció que estos beréberes norteafricanos, blancos, rubios, de ojos azules, eran caucásicos que provenían de Europa y, por lo tanto del mismo tronco racial. Desnegrizados, salido de la cuna europea, el beréber emergió inmaculado en su calidad de descendiente europeo. El noble origen de los guanches estaba, pues, nuevamente asegurado.

Nuestros antropólogos lograron en ese proceso no sólo demostrar científicamente que el guanche venía precedido de la más alta potencialidad racial, sino proporcionar ideológicamente el marchamo europeo a nuestra real condición de criollos. En la euforia de los descubrimientos antropológicos, se cayó poco en la cuenta del significado profundo de la adscripción a la raciología y, en particular, del racismo al que inevitablemente conducía.

Para Chil era evidente que los negros tenían un «grado bajísimo de civilización». Y según él, este estado deriva forzosamente de un desarrollo encefálico débil, alojado en una caja craneana reducida. También los antropólogos canarios tuvieron ocasión para reflejar la

asociación negro-mujer, otra de las ideas que la raciología prestó una significativa atención. V. Grau-Bassas, apoyándose en medidas craniométricas sostuvo que, en las sociedades civilizadas, el cráneo de la mujer era de inferior tamaño al del hombre. Por el contrario, en las primitivas, los de las mujeres superaban a los de los hombres. «Esto es tanto más notable cuanto más bajo es el puesto que ocupa en la escala de perfección». De igual manera, piensa Grau-Bassas, la capacidad craneana aumenta con la perfección de la raza, de tal modo que es evidente que «el europeo se eleva más sobre la europea, que el negro sobre la negra» (1880:286).
Casi dos siglos de investigaciones antropológicas, de biologización de las culturas aborígenes, se reducen a esta simple y sencilla evidencia: el guanche es blanco y de origen europeo. Pero una evidencia aterradora en su simpleza y trágica en su sencillez. Incorporar al guanche, la raza guanche, al núcleo de la identidad canaria, y hacer que ésta además sirviera como expresión de una sociedad moderna y avanzada, determinó la categórica afirmación de un parentesco de origen entre el guanche y los ancestros de los europeos. Pero deberíamos ser conscientes que esa identidad implicó la interiorización de las taxonomías raciales occidentales y fue el resultado del miedo, de las élites criollas que se fueron gestando en la expansión colonial, a estar en el lado de los marcados y no en el de los que marcan. Hemos de aceptar asimismo que construir esta noble estirpe para nosotros ha sido siempre inseparable de considerar a los árabes, a los indios, a los negros, a todos los “otros” como seres pusilánimes, inferiores e incapaces de civilización. Y tenemos muchos indicios de que así lo seguimos haciendo.

En el fondo, nunca hemos hablado de los guanches sino de nosotros mismos. La historia de los guanches no es otra que la de la mirada narcisista de los que primero se consideraron elegidos de Dios y luego, a partir del XIX, se autoconvencieron de que la Naturaleza los había favorecido para siempre con estar en lo más alto de la escala humana. El guanche se iluminó con los destellos de la biología y de la antropología. Pero junto a su resplandor podemos ver las achatadas sombras que los humanos tienen cuando son

objeto de la mirada imperial. Fue entonces cuando nuestra imaginación, histórica, antropológica, arqueológica, social, cultural y política colocó al guanche en el centro de la imagen, en el centro de nuestro autorretrato.

De esta forma la historia de los guanches no es, en sentido estricto, una parcela de la historia científica de las antiguas poblaciones insulares, sino una historia de trasiegos constantes entre ciencia, política e ideología. Nunca nos ha interesado el pasado de los guanches por sí mismo, sino su pasado como proyección esencial y auténtica de lo canario. Convertido en el arquetipo canario por antonomasia, el guanche no ha sido nunca un asunto del pasado sino un problema del presente y del futuro.

Pero sea cual sea el destino de los guanches en el futuro del imaginario de los canarios, hemos de aceptar que al igual que no es la nación la que hace surgir al nacionalismo, sino que es el nacionalismo el que crea la nación y al igual que no es la raza la que degenera en racismo sino que es el racismo el que inventa la raza, no fueron los guanches los que abrieron la posibilidad de una arqueología y una antropología en Canarias, sino que fueron éstas las que crearon a estos aborígenes para nosotros. Por tanto, en realidad el guanche nunca existió; el guanche cobró vida sólo cuando, en nuestra imaginación histórica, antropológica, arqueológica, social, cultural y política hicimos del guanche la imagen arquetípica de lo canario, la preeminente encarnación de nuestro autorretrato. El guanche, en definitiva, fue una invención para proporcionar unos ancestros premodernos a la moderna idea de una nación canaria, el resultado de la asimilación de las ideologías racistas y nacionalistas europeas por la élite criolla de las Islas.

Hoy, frente a lo extranjero, frente a los guiris y los inmigrantes muchos creen que la respuesta más racional consiste en reafirmar la identidad, que aquí muchos siguen pensando que pasa por reivindicar el pasado guanche para conservar “lo nuestro”, para no desarraigarnos. Pero, como nos recuerda José Bergamín, «buscar

las raíces es una manera subterránea de andarse por las ramas».

EN BUSCA DE LOS ANCESTROS EUROPEOS

Las élites locales en todos los territorios en los que fue penetrando la cultura moderna tras las distintas oleadas de la expansión colonial, asumiendo los imperativos de la ideología nacionalista europea y de su modelo de sociedad civil, tuvieron que elaborar las representaciones de sus nuevas naciones a partir de una adecuación de sus antiguas tradiciones étnicas. En la agenda ideológico-política de sus respectivas construcciones identitarias, fue necesario recombinar sus particulares historias y pasados precoloniales con la estandarización de los nuevos valores de la libertad, la democracia y el progreso. Pero, paralelamente, la lógica del nacionalismo impuso serias restricciones a la declarada aspiración universal liberación y prosperidad ya que, según un presupuesto básico del nacionalismo, lo que somos es, o está en gran medida contenido en el de dónde venimos. Bajo esta premisa se impuso la creencia de que el hoy y el mañana están prefigurados en el ayer o, en otros términos, que los orígenes estructuran el presente y marcan las potencialidades del futuro.

Pero en la modernidad europea el establecimiento de lo que somos, y la búsqueda de los orígenes de lo que somos, siempre se basó en una constante articulación entre las categorías de raza y nación. Ningún discurso identitario pudo escapar al marco ontológico de la equivalencia entre raza y nación y de que cada específica combinación tenía un distintivo lugar en la escala de la perfección humana.

Canarias, que fue uno de los primeros territorios conquistados en la aventura imperial europea, también entró pronto en la dinámica de actualización de sus orígenes étnicos de modo que pudieran ser incorporados al canon de la Modernidad. Pero si bien la historiografía canaria ha subrayado mucho que las Islas siempre fueron una avanzadilla en los modelos de la expansión ultramarina, lo cierto es que el Archipiélago ha tenido un papel más bien modesto en la conformación de las estrategias coloniales de las

metrópolis europeas, en correspondencia no sólo con su tamaño geográfico y económico, sino también con su importancia sociopolítica y cultural. Precisamente por haber tenido ese modesto papel en la expansión europea, Canarias tampoco ha sido una referencia importante para África. Canarias, en lo que ahora ha terminado por convertirse en un tópico, ha sido siempre periferia respecto al centro europeo; pero tampoco ha sido nunca, a pesar de lo que algunos aspiraron, el centro de la periferia africana. Somos, como al parecer se ha descubierto recientemente, la ultraperiferia. Esta situación, cercana al limbo geopolítico, es en la que ha descansado una parte importante de la incomprensión en Canarias de la complejidad africana y más específicamente del Norte del continente. De siempre a la historiografía canaria y a los distintos estamentos políticos y económicos, les ha gustado decir que «vivimos de espaldas a África». Pero esta tesis incontrovertible, un latiguillo en los discursos políticos, empresariales y académicos, no ha supuesto un acicate para contrarrestar ese contrariamente, para consolidar desconocimiento de África, que ha tenido y tiene muchas consecuencias sociales y económicas, paradójicamente ha servido para elaborar y fortalecer una particular versión de los orígenes y la naturaleza de “lo canario”. Pero si se tiene en cuenta que en la ciencia y en la política canaria está establecida la continuidad histórica entre el presente de las Islas con sus primeros habitantes y que los antiguos canarios proceden, a su vez, del noroeste africano, parece un contrasentido nuestro pertinaz desconocimiento sino,

la ignorancia. El empeño en «olvidar África». Bien es cierto, sin embargo, que el hecho mismo de decir «olvidar África» es, aunque parezca un contrasentido, una forma de recordarla (Fabian, 2007).

Dado que de dónde venimos y lo que somos son cuestiones tradicionalmente encomendadas a la arqueología y la antropología, hay inevitablemente que mirar a estas disciplinas para tratar de esclarecer las razones de este contrasentido. En esa línea, este texto está dedicado a mostrar, aunque de forma sintética, que este contrasentido no sólo no es tal, sino que la ignorancia y las representaciones sesgadas del Norte de África y de sus pueblos y

culturas fueron una condición necesaria, desde los inicios de la Modernidad, para la construcción de identidad canaria.

La tesis principal de la arqueología y la antropología es que los antiguos canarios provienen del Norte de África. Sin embargo, de esto no se siguió la realización de investigaciones de campo en África por parte de los estudiosos canarios y ni siquiera se tradujo en un seguimiento sistemático del ingente corpus de materiales empíricos, documentación y teorías que se han acumulado a lo largo de los dos últimos siglos sobre esta región, realizados por todas las grandes tradiciones arqueológicas y antropológicas metropolitanas. La historia de nuestro desdén por el conocimiento arqueológico, histórico, geográfico y etnográfico de esta parte de África, a la que todo el mundo reconoce como el lugar de procedencia de los aborígenes de Canarias, tiene muchos capítulos por escribir. Uno de ellos debería estar dedicado a cómo las políticas coloniales en el Norte de África y la arqueología y la antropología marcaron la elaboración de las teorías sobre los orígenes de los antiguos canarios y, a la postre, toda la construcción ideológica de la identidad canaria en nuestra historia contemporánea. Pero a estas alturas, éste tiene que ser también un capítulo de la incapacidad de la intelectualidad canaria para impugnar la vieja ontología identitaria basada en la pareja raza-nación, y para desembarazarse de los presupuestos epistemológicos de la ciencia colonial en la determinación del origen de los antiguos canarios.

La contribución de la arqueología y la antropología a la elaboración de una historia de Canarias, en tanto que historia nacional, se resume en la afirmación de la continuidad histórica entre las poblaciones aborígenes y las que se fueron sucediendo tras la Conquista. Los componentes y los procedimientos a los que se recurrió para hacer esta historia nacional que comenzó a fraguarse en los inicios de la Modernidad han permanecido en gran medida inexplorados hasta la actualidad, ocultando las conexiones entre la política y las ciencias arqueológicas y antropológicas, e impidiendo una mirada crítica y reflexiva sobre los procesos identitarios en las

Islas. Puesto que la arqueología, la antropología y la lingüística afirman con rotundidad que los antiguos canarios proceden del Norte de África, la cuestión que hay que plantear en primer lugar es cómo sabemos esto, cómo se llegó a esta aseveración, cómo se ha procedido para haberla convertido tanto en la tesis más relevante sobre el poblamiento primigenio de las Islas como en uno de los elementos básicos de la identidad canaria.

Los aborígenes canarios que, en tanto exóticos, levantaron siempre la curiosidad de los viajeros europeos, se convirtieron además, desde principios del siglo XIX, en una referencia de primer orden para la antropología física. Esta disciplina que, como hace tiempo mostró Stocking (1982), estuvo dominada hasta bien entrado el siglo XX por el paradigma de la raciología, tuvo en los aborígenes canarios un espectacular y rico laboratorio. Los abundantes restos humanos de los aborígenes —huesos, cráneos, momias— esparcidos por todas las Islas comenzaron a llenar los museos y colecciones privadas y fueron, de esta guisa, un paraíso para esa antropología física, reducida en la práctica a mera raciología.

Pero para entender las motivaciones, el alcance y las consecuencias de este entusiasmo por los aborígenes y de cómo su antropología se convirtió en un componente clave de los procesos identitarios en las Islas es necesario considerar, siquiera sea de forma sumaria, algunos de los cambios que reorientaron la moderna cultura europea a comienzos del siglo XIX.

Durante la Ilustración, en la que los filósofos habían elaborado una visión progresista del espíritu humano, “civilización” y “progreso” se entendieron comunes a toda la humanidad. Y a pesar de que nunca se omitió decir de forma clara que Europa era la máxima expresión de los logros humanos, implícitamente se aceptaba el reconocimiento de la capacidad de todos los hombres y los pueblos a una evolución positiva. Sin embargo, a principios del XIX nada parecía más evidente que los hombres no habían sido creados en la igualdad y, en gran medida como consecuencia de los cambios políticos de la Francia posrevolucionaria, se abrió paso una nueva

concepción de la naturaleza humana. A pesar del interés por los datos etnográficos, la antropología se orientó rápidamente hacia el estudio de las características físicas como mejores indicadores para la explicación de la variabilidad humana y cultural. Y así, entre la fundación en París de la Société des Observateurs de L'Homme por Louis-François Jauffret en 1799 y la de la Société d'Anthropologie de París por Paul Broca en 1859, la investigación de las diferencias físicas derivó pronto en estudios de los procesos de raciación. Sus principales impulsores, antropólogos como Broca o Quatrefages, tomaron como presupuesto básico las ideas de Gobineau, quien no sólo había correlacionado la superioridad racial con la clase social, sino que argumentó sostenidamente sobre las diferencias en la «vitalidad de los pueblos». Otro importante precursor de la raciología, William Edwards —que influiría muy directamente en los trabajos antropológicos de Sabino Berthelot en Canarias—, afirmaría con rotundidad que las características físicas determinaban el carácter moral de una raza.

Luego de que Darwin formulara los principios de la evolución, hacia la mitad del siglo XIX antropólogos como Paul Topinard apostarían por la teoría de que la competición era una pauta de comportamiento universal, de la que se derivaba a su vez la idea de la supervivencia del más fuerte. Sin duda, de la aplicación de este principio a la especie humana no podía desprenderse otra cosa que la jerarquización racial, expresada en términos de capacidad craneal.

Este sustancial cambio de rumbo en la concepción de la naturaleza humana tuvo su traducción local en Canarias. Los ilustrados isleños, siguiendo las preocupaciones teóricas de sus maestros europeos, no tuvieron en la raza un especial interés. Ello no significa, sin embargo, que el tema no estuviera presente en su horizonte intelectual, ni que la cuestión de la variabilidad humana ocupara un lugar destacado en la especulación filosófica y en la actividad científica a lo largo del siglo XVIII. Hay, no obstante, una diferencia cualitativa notable entre el modo cómo los ilustrados intentaron resolver dicha cuestión y la forma en que la misma fue abordada en

el siglo XIX. Durante la Ilustración, las teorías socioculturales tendieron a considerar como factores determinantes de las semejanzas y diferencias entre las sociedades humanas a los derivados del medio ambiente. La conquista y avances de las Luces, que caracteriza en opinión de los ilustrados el progreso de la humanidad hacia el imperio de la razón, depende fundamentalmente de los procesos que hoy llamaríamos aculturativos. La fe en que mediante la educación cualquier individuo, y por extensión cualquier sociedad, puede elevarse progresivamente sobre la miseria y el oscurantismo, hizo que la balanza naturaleza-cultura se inclinara siempre del lado de esta última.

En Canarias, Viera y Clavijo —en el siglo XVIII— interpretó al guanche desde esta última perspectiva. Explicar las diferencias socioculturales a partir de categorías raciales no formó parte del esquema teórico de Viera a la hora de trazar un perfil de los antiguos canarios, a los que consideraba que «estuvieron dotados de unas fisiologías recomendables».

Sin embargo, no se puede omitir que el enfoque de Viera era ya en sí mismo racista. Sin raza “biológica”, pero racismo al fin y al cabo. Un racismo sin biología que se aprecia mejor no en los retratos del propio guanche sino en su contraste con otros pueblos. Para dignificar la historia canaria Viera recurre, entre otras, a las diferencias entre las conquistas españolas en México, Perú y Gran Canaria. Similares en muchos aspectos, para Viera fueron, no obstante, muy distintas en «la naturaleza de los países y en el genio de las naciones». México y Perú, comenta Viera, eran dos imperios vastos y opulentos, Gran Canaria, por el contrario, una pequeña isla. Y, sin embargo, «los indios componían un linaje de hombres afeminados, pusilánimes, perezosos y que temían y adoraban a los europeos y aun a los caballos como a divinidades; los canarios, una gente robusta, endurecida, llena de coraje, incapaz de miedo, inclinada a la guerra y que despreciaba altamente a sus enemigos» (Viera 1967, I: 539).

Aun así, el racismo de los ilustrados se formuló siempre en términos climatológicos y culturales. Así, por ejemplo, en su *Descripción de las Islas Canarias*, en 1764, George Glas, recurriendo en un «determinismo geográfico» a lo Montesquieu, ve a los nativos de Canarias como de comportamiento grave, extremadamente despiertos y sensibles, común en todos los países del Norte de África y, en general, de los que poseen un clima templado (Glas, 1976:117).

Pero el culturalismo ilustrado dio paso, en unas pocas décadas a la estrategia de investigación de la raciología, que marcó todo el conocimiento antropológico y que, sobre todo a partir de la obra de Paul Broca, convirtió a la antropología física, especialmente la francesa, en craneología racial.

En los estudios antropológicos sobre los guanches, el encargado de proceder al ajuste de cuentas con el culturalismo de los ilustrados sería Sabino Berthelot, un naturalista a la par que agente colonial francés, quien introdujo tempranamente las tesis raciológicas en la interpretación de la naturaleza y origen de los guanches.

A comienzos del XIX, planteados ya los grandes esquemas evolutivos —como los de Millar, Robertson, Condorcet, Turgot— y con los recientes avances en geología y paleontología, Berthelot acomete la tarea de elaborar la “etnografía” de los primitivos habitantes de Canarias. Realiza, ciertamente un amplio rastreo por todas las fuentes históricas disponibles; pero en esto ya le habían precedido muchos, en especial Viera y Clavijo, por lo que no es precisamente en este terreno donde Berthelot resulta más relevante. Su originalidad reside en que por primera vez de forma explícita Berthelot aplica al terreno de la antropología de los aborígenes de Canarias los principios de la raciología o, en otros términos, utiliza el concepto de raza como el principal principio explicativo de las características de la población aborigen. El tipo guanche, dice Berthelot, debió reproducirse en los hijos de las alianzas entre los soldados y las mujeres de las tribus sometidas, conservando todas

las facciones de su origen. «Aún en la actualidad, el tiempo no ha podido destruir estos dos caracteres de razas».

Sin embargo, esta originalidad de Berthelot no es tal. De hecho esta tesis no es suya; que no es otra que la que formuló W. Edwards, el fundador de la Société d'Ethologie de Paris, un seguidor de la frenología de J. Gall e influenciado por el racismo del nacionalista francés A. Thierry (Blanckaert 1988). Berthelot se limitó a trasladar a los guanches lo que Edwards, en *Des caractères physiologiques des races humains, considérés dans leur rapport avec l'histoire* (1829) afirmó que ni el clima, ni la mezcla de razas, ni siquiera el progreso civilizatorio alteran los caracteres físicos de los pueblos y que, salvo genocidio, esos caracteres esenciales perduran a través de los tiempos hasta llegar a las naciones modernas.

Berthelot vería en la historia de los guanches una feliz ratificación de las tesis de Edwards. Así, en el Archipiélago, afirma Berthelot, las alianzas europeas no han hecho desaparecer las características de la raza guanche; ciertamente ha habido mezcla de dos razas, pero sus diferentes orígenes pueden establecerse claramente. Previa demostración de que no hubo genocidio en la conquista de las Islas, Berthelot, entonces, está convencido de la supervivencia racial de la población guanche. Es más, afirma que el tipo africano es dominante y que se le reconoce fácilmente en las gentes de los campos e incluso de las ciudades.

Berthelot ve en el isleño de su tiempo —en su fisonomía, en sus hábitos y en sus costumbres— la herencia de todas las virtudes y bondades atribuidas a la raza guanche. Berthelot (1978 [1844]) elaboró así este laudatorio retrato —que luego se convertiría en la forma más popular de imaginar a los guanches hasta la actualidad: «Ya viva en la aldea, ya permanezca aislado en su cueva o en la montaña», el campesino canario es afable, obsequioso, humilde, astuto, reservado, hospitalario con los extranjeros, respetuoso de la vejez..., que son otras tantas cualidades que muestran su antiguo origen, o en otros términos, las «virtudes hereditarias que los guanches han legado a sus nietos».

Estableciendo por primera vez, aunque vía Edwards, que el campesino canario es descendiente biológico del guanche, a Berthelot hay que considerarlo el padre de la antropología racial en Canarias. Sin embargo, esta contribución sin duda de radical importancia, puesto que marcaría a toda la antropología y la arqueología canarias durante más de siglo y medio, no era suficiente para formular una visión integral de la antropología y la historia de los guanches. En las coordenadas del nacionalismo europeo, la afirmación de la raza conllevaba, a los efectos de encarnar la nación, la presentación de sus orígenes. Fue preciso, entonces, resolver la cuestión de la procedencia del guanche.

En un trabajo sobre la fisiología de la raza guanche en el que se propuso analizar la continuidad entre los aborígenes y los canarios de su tiempo, Berthelot afirma que «Cuando se examina hoy detenidamente la población de este archipiélago de Canarias, que en otro tiempo habitaron tribus africanas cuyas costumbres hemos descrito en otra ocasión, se notan en gran número de individuos rasgos nacionales que, en sus facciones, les distinguen esencialmente de los españoles» (1879:130).

Más tarde, en sus célebres *Antigüedades Canarias* (1980 [1879]) insistiría con mayor profusión de datos en el mismo argumento. Pero lo importante es que, con el tiempo, la idea de que la población actual de las Islas tenía un claro sustrato racial aborigen, llegó a ser en toda la antropología del guanche, hecha dentro y fuera de Canarias. Pero si Berthelot no fue el “descubridor” de las “razas” canarias, sino que se limitó a aplicar el principio raciológico propuesto por Edwards, tampoco fue original en el planteamiento de la tesis de que los aborígenes canarios eran bereberes procedentes del Norte de África, su supuesta otra gran contribución a la historia de los guanches. En este punto, sin duda también crucial no sólo para entender los inicios de la raciología sino, más ampliamente, los procesos identitarios en Canarias a partir del siglo XIX, la contribución de Berthelot consistió en introducir —en la prehistoria, la antropología y en la política canaria— una de las premisas ideológicas básicas que presidieron y legitimaron el colonialismo

francés en el Norte de África desde principios del siglo XIX, y que no fue otra que la de dar carta de naturaleza a la idea de que en esa parte del continente sólo existían dos grandes razas: la bereber y la árabe. Pero esta caracterización no perseguía sólo describir las "razas". Como todas las clasificaciones raciales, se trataba de establecer una jerarquización y, en consecuencia, valorar a una sobre la otra (Pouillon, 1993; Hannoum, 2001).

Berthelot fue totalmente explícito en su adscripción a la ideología colonialista francesa. En *Antigüedades canarias* dice:

Es al bereber al que referimos todas nuestras observaciones en nuestro estudio comparativo con los antiguos guanches de Canarias. Lo hemos mostrado de una forma tal que aparece en la Historia por su resistencia obstinada, su carácter enérgico, reuniendo todas las cualidades que le hicieron soldado, sobriedad, valor, y paciencia, firme en su amor a la independencia y con las fuerzas necesarias para combatir a las naciones más aguerridas. «Este bereber, ha dicho uno de nuestros sabios etnógrafos —Topinard—, forma hoy en día la mayor parte de la población indígena de Argelia: ha resistido durante millares de años todas las invasiones; prosperando en presencia de una dominación destructiva y al mismo tiempo asimiladora, como es el islamismo. Este bereber constituye para Francia, en su gran colonia africana, un recurso lleno de futuro».

Pero ¿a qué obedecía esta querencia por los bereberes frente a los árabes? La eliminación de todo matiz para mantener la radical reducción del, por otra parte, muy manifiesto carácter multiétnico y cultural del Norte de África permitió la legitimación, a comienzos del siglo XIX, de la conquista francesa. El bereber se representó poseyendo todo lo que era valioso para la cultura europea: era agricultor, no practicaba la poligamia, era sensible a los progresos de la civilización y, sobre todo, había resistido al Islam. Es decir, arquetípicamente, lo contrario al árabe. Y, en una suerte de fárrago de datos históricos, filológicos, etnográficos… se terminaría por dar por sentado que los bereberes, considerados la raza autóctona del

Norte de África, pertenecían a la misma estirpe racial de los europeos. Para esto, obviamente, fue necesario alejar todo rastro de vinculación racial tanto con los árabes como con los negros; los bereberes, en definitiva, eran los “hombres blancos” del Norte de África.

Para nosotros —afirmó Berthelot— los representantes de la raza ibérica o celtibérica en el África septentrional serían los bereberes: unos de piel, ojos y cabellos castaños, los otros más o menos rubios, piel de un blanco mate o muy coloreada y marcada de pecas. Los bereberes morenos pertenecían a la raza ibérica, numéricamente la más fuerte y propietaria del suelo donde se instaló. Los bereberes rubios serían los descendientes de otra raza, la céltica, que por alianza con la ibérica, después de la confederación celtibérica, dio lugar a una raza mixta y cruzada… La fusión de las dos razas, ha dicho el sabio antropólogo P. Topinard, es hoy día tan íntima, el tipo étnico está tan bien dibujado, en virtud de la gran ley natural de la vuelta a los antepasados, que se puede mirar actualmente a estas dos razas como si fueran una sola (Berthelot 1980 [1879]: 76).

Para el colonialismo francés, entonces, la invasión del Norte de África se pudo justificar racial y culturalmente por ese parentesco ancestral con los bereberes. Pero la dicotomía árabe-bereber establecida por el colonialismo francés y sancionada por la antropología física tendría una muy singular repercusión en Canarias. Para decirlo de una manera concisa, si el bereber era de origen europeo y el guanche —como se apresuró a afirmar Berthelot— es de origen bereber, el guanche es de origen europeo. Y, como es fácil suponer, la imagen prototípica del guanche terminó haciéndose coincidir con la del europeo alto, rubio y de ojos azules. Pero la formulación de Berthelot sobre el origen bereber de los guanches, esto es, su procedencia europea contaría con una prueba científica que se vio como irrefutable.

En 1868 se descubrió en Dordoña, Francia, el hombre Cro-Magnon, que pronto se convirtió en el ancestro europeo por antonomasia.

Toda la antropología francesa, encabezada por Quatrefages, Hamy, Broca,... se dio a la empresa de estudiar la dispersión de esta raza dentro y fuera de Europa. En uno de la multitud de estudios de craneometría comparada se pudo establecer una clara similitud entre los cráneos descubiertos en Dordoña y otros que resultaron ser procedentes de las Islas. Para confirmar este hallazgo, Berthelot, a la sazón Cónsul de Francia en Canarias, fue requerido para enviar más material antropológico a París y, posteriormente, se le encomendaría a René Verneau —que terminó siendo director del Museo del Hombre de París, una "misión científica" para elucidar la composición racial de los antiguos canarios. Lo importante, en cualquier caso es que, desde ese momento, se pudo "demostrar científicamente" que el guanche era, de hecho, de origen europeo. Pero este superior origen para los antiguos canarios no fue, no ha sido, sino la imagen positiva a partir del negativo de que el guanche no era ni negro ni árabe. Y esta fue la representación que devino en la "evidencia" definitiva para poder incorporar al guanche como la primera y noble etapa de la historia de Canarias, para erigirlo en uno de los más potentes diacríticos étnicos de los canarios.

Las coincidencias craniométricas entre el Cro-Magnon y el guanche, como señaló Diego Cuscoy (1975) recogiendo la opinión antes formulada por la antropóloga Ilse Schwidetzky (1963) de que Canarias fue considerada «refugio de las antiguas razas europeas», posibilitaron «la entrada de Canarias en la historia de la antropología con personalidad propia». Pero, más específicamente, esta primera etapa de la antropología física en Canarias sería ininteligible sin las directrices de la antropología francesa. Los más importantes antropólogos y prehistoriadores, como Gregorio Chil y Naranjo, y otros cofundadores y seguidores de El Museo Canario, la principal institución científica de las Islas en ese periodo, se formaron académica e intelectualmente en Francia, y estuvieron ligados a algunas de sus figuras más prominentes.

Sea como fuere, a partir de Berthelot, antropólogos y arqueólogos, locales y foráneos, se enfrascaron en las taxonomías raciales de las antiguas poblaciones insulares, manteniendo incuestionado tanto el

principio mismo de la raciología como la tesis del origen europeo del guanche, vía bereber. Pero asumir esta genealogía implicó, implica todavía hoy, aceptar la dicotomía árabe-bereber. Sin duda, esto facilitó que la élite canaria —criolla como todas las demás de la periferia europea— construyera una positiva historia nacional arrancando de uno orígenes nobles, heroicos y racialmente vigorosos. El precio, que aun seguimos pagando, fue la imposibilidad de escapar a la lógica del racismo.

Desde esa perspectiva, quizá podamos evaluar en toda su complejidad la afinidad por los bereberes en Canarias, para analizar por qué nos ha atraído tanto su deseo de libertad, de independencia, nuestro supuesto parentesco ancestral, si esa simpatía no contiene también, en el fondo, una dosis de la amargura destilada a partir de nuestro real y viejo temor por los árabes. Quizá junto a nuestros sinceros sentimientos de simpatía por los bereberes convive la necesidad de exorcizar la conquista árabe, no del Norte de África, sino la de la propia Europa.

Y actualmente, que se nos presentan unas nuevas coordenadas en las relaciones con el Norte de África, se nos abren también nuevos complejos interrogantes. Ahora, cuando nos hemos convertido en la ultraperiferia y la frontera de Europa, esta simpatía por los bereberes, blanca, higiénica, esto es, colonial y racista respecto a los árabes, no nos es suficiente para trazarnos un rumbo adecuado. La nueva situación parece estar requiriendo un replanteamiento de nuestros orígenes, para el que al parecer no parecen servirnos bien las viejas concepciones sobre los bereberes. Paralelo al renovado prestigio del Mediterráneo —europeo—, de sus culturas clásicas, sus valores culturales, incluso sus alimentos y su dieta, en los últimos años la arqueología canaria se ha decantado por explorar los orígenes mediterráneos de las antiguas culturas canarias. Ciertamente, tiene ahora en su seno encendidas polémicas sobre si el poblamiento original de las Islas se lo debemos a romanos, fenicios, púnicos, cartagineses... Estas hipótesis fueron de hecho formuladas con mayor o menor grado de especulación en el siglo XIX, pero sin duda se están realizando ahora con importantes

esfuerzos de investigación. Pero para entender este cambio de rumbo en la búsqueda de los orígenes de los guanches, que se ha traducido en esa reciente depreciación del bereber como ancestro predilecto, coincide con la que también desde hace unas pocas décadas se convirtió en la nueva "verdad" antropológica francesa sobre el Norte de África: que el bereber, en contra de todo lo afirmado anteriormente, no es de origen europeo sino africano. De esta forma, el bereber ha dejado de ser "nuestro" problema, y ya ni siquiera estamos obligados moralmente a tenerles simpatía. La disputa árabe-bereber, se nos dice ahora, es un problema entre africanos. Y no deja de ser significativo que esta nueva tesis sólo comenzó a cobrar entidad justo en el momento en que estos africanos —árabes y bereberes—, de acuerdo y en conflicto, decidieran impugnar el colonialismo francés en el Norte de África.

Pero a pesar del abierto enconamiento, y también del enfrentamiento subterráneo en los actuales debates de la arqueología en las Islas, las nuevas reinterpretaciones sobre los orígenes de los antiguos canarios tienen el denominador común de depender de algún putativo ancestro europeo, o más elegantemente, de alguna cultura en mayor o menor medida incluida en alguna etapa de la historia antigua de Europa. Pero, al igual que en tiempos pasados, esto no parece que esté conduciendo ni a incrementar los estudios de los lugares de donde se supone partieron esos ancestros ni, lo que es más preocupante, a cuestionar los presupuestos epistemológicos y los principios teóricos que desde la Modernidad han mediatizado toda especulación sobre los orígenes de pueblos y culturas. De esta forma, la continuidad de esta obsesión por los orígenes, un engranaje fundamental que la máquina del racismo y el nacionalismo introdujo hace más de un siglo, no hace sino reproducir y propagar los mitos, los valores y la narrativa de la ciencia colonial en plena era poscolonial.

Pero sea cual sea el destino de los guanches en el futuro del imaginario de los canarios, hemos de aceptar que al igual que no es la nación la que hace surgir al nacionalismo, sino que es el nacionalismo el que crea la nación, y al igual que no es la raza la

que degenera en racismo sino que es el racismo el que inventa la raza, no fueron los guanches los que abrieron la posibilidad de una arqueología y una antropología en Canarias, sino que fueron éstas las que crearon a estos aborígenes para nosotros. Por tanto, en realidad el guanche nunca existió; el guanche cobró vida sólo cuando, en nuestra imaginación histórica, antropológica, arqueológica, social, cultural y política hicimos del guanche la imagen arquetípica de lo canario, la preeminente encarnación de nuestro autorretrato. El guanche, en definitiva, fue una invención para proporcionar unos ancestros premodernos a la moderna idea de una nación canaria, el resultado de la asimilación de las ideologías racistas y nacionalistas europeas por la élite de las Islas como un dispositivo para su hegemonía social (Estévez, 2006).

Una mirada, incluso superficial, a la historia de la arqueología y la antropología en Canarias permite asegurar que, desde sus inicios, han estado atravesadas por el sistemático recurso al aborigen como legitimador de las diferentes políticas identitarias, sean estas europeístas, españolistas, africanistas o canaristas. Esto es, la arqueología y la antropología no han sido sencillamente disciplinas que se vieron mediatizadas y atravesadas por los imperativos sociopolíticos impuestos por la política, sino prácticas discursivas que, presentadas como ciencias, siempre han formado parte de los procesos de legitimación de las distintas políticas identitarias.

Las conexiones entre arqueología y política son, entonces, patentes a lo largo de la historia canaria, Pero la aceptación, sin más, de que los trasuntos políticos e ideológicos acompañaron siempre a la arqueología quizá se esté convirtiendo en una forma de exorcismo para ahuyentar el temor a que en el presente también esté ocurriendo lo mismo. ¿Estamos por fin liberados de la mediación de la política y ahora hacemos ciencia y no ideología? Todo indica que los requerimientos de la política a la arqueología no han desaparecido; sencillamente, han cambiado de orientación. Y no es que la arqueología se haya ido adaptando a los vaivenes de la política; es, más bien, que arqueología y política han ido creando,

juntas, los vaivenes ideológicos con las distintas “verdades” sobre el pasado remoto de las Islas.

Pensar que las conexiones de la arqueología y la política en el establecimiento de los orígenes de los canarios son ya parte del pasado y no de las prácticas actuales de la arqueología sólo contribuye a convertir la historia de la arqueología y la antropología en un fetiche sobre el que descargar todos nuestros males teóricos. Aquí está, desde luego, el verdadero triunfo del colonialismo: seguir pensando, en plena era poscolonial, con las viejas categorías de los colonizadores.

El problema de los orígenes de los antiguos canarios nunca fue, en sentido estricto, un problema científico, sino una demanda de la política. Determinar los orígenes no fue una preocupación de la ciencia retomada oportunistamente por la política, fue una exigencia de la política a la práctica científica. Y esta exigencia no fue, no ha sido otra que la de sancionar las sucesivas manifestaciones del nacionalismo y el racismo. Con la antropología y la arqueología del XIX, la de una protonación canaria surgida de la cuna europea; con los arqueólogos franquistas, la de la nación española con sus sueños imperiales; con la de la actual arqueología, la de la nacionalidad canaria entendida como un conglomerado de insularidades atlánticas en la ultraperiferia europea. Y así se han ido sucediendo distintas teorías del poblamiento original de las Islas. Primero fue la tesis del Cro-Magnon francés, luego algunos incluso llegaron a defender también ascendientes alemanes o vascos. Durante el franquismo se abrió camino la idea de una procedencia ibero-mauritana. Pero todos estos ancestros putativos no fueron otra cosa que consecutivas reencarnaciones de la pureza racial del hombre blanco europeo. Reencarnaciones con las que las élites canarias se han ido identificando a lo largo de la historia para, precisamente, blanquear, europeizar y cristianizar, en suma para purificar su propia naturaleza mestiza y criolla.

Toda la discusión sobre los orígenes de los guanches no ha sido, a la postre, más que un capítulo del orientalismo en el Norte de África,

arrancando con el colonialismo francés, que presentó la historia de esta región como la de un feroz enfrentamiento entre dos razas, la árabe y la bereber, al tiempo que propagaba la idea de una dominación árabe sobre los bereberes, considerados como los verdaderos nativos de esas tierras (Hannoum, 2004). Establecido este patrón colonial, Canarias, de la mano de Berthelot y de los continuadores —locales y foráneos— de sus tesis raciológicas, arqueológicas y filológicas, entró a formar parte de la historia del orientalismo, aunque, ciertamente, en las Islas hemos permanecido ignorantes de ese mérito tan poco honroso.

Pero lo importante a destacar aquí es que ese nuevo modelo de sociedad civil junto con las ideologías nacionalistas es exportado, cuando no impuesto, a todas las sociedades de la periferia europea. El colonialismo no fue sólo un proceso de expansión económico-político-militar; lo fue también en el sentido más amplio un proceso de dominación cultural.

Si lo que queremos es que la arqueología y la antropología nos determinen nuestros orígenes étnicos, estas disciplinas seguirán siendo “política por otros medios”. Si, por el contrario, lo que queremos es entender mejor por qué elegimos unos orígenes y no otros quizá haya una oportunidad para la arqueología y la antropología como herramientas reflexivas sobre lo que fuimos y sobre nuestros proyectos de llegar a ser.

BIBLIOGRAFÍA

B ERTHELOT, Sabin: «Estudios fisiológicos e históricos sobre la raza guanche y sobre la persistencia de los caracteres que la distinguen aún entre las actuales poblaciones de las islas del Archipiélago Canario», *Revista de Canarias* I(9), 1879, pp. 130-133.

—*Etnografía y Anales de la Conquista de las Islas Canarias* (1842), traducción de Juan

Arturo Malibrán, Santa Cruz de Tenerife, Goya Ediciones, 1978. —*Antigüedades Canarias. Anotaciones sobre el origen de los pueblos que ocuparon las Islas Afor tunadas desde los primeros tiempos hasta la época de su conquista*, Santa Cruz de Tenerife, Goya Ediciones, 1980.

BLANCKAERT, Claude: «On the Origins of French Ethnology: William Edwards and the Doctrine of Race», G. W. Stocking (ed.), *Bones, Bodies, Behavior. Essays on Biological Anthropology*, History of Anthropology, vol. 5, Madison, The University of

Wisconsin Press, 1988, pp. 18-55.
DIEGO CUSCOY, Luis: «Notas para una historia de la antropología canaria», Agustín Millares Torres, *Historia General de las Islas Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria. Edirca, I, 1975, pp. 267-290.
EDWARDS, William F.: «Des caractères physiologiques des races humaines considérés dans leurs rapports avec l'histoire. Lettre à Amédée Thierry», *Mémoires de la Société d'Ethnologie de Paris* I, 1829, pp. 1-108.
ESTÉVEZ GONZÁLEZ, Fernando: «La invención del guanche. Clasificaciones imperiales y correlatos identitarios de la raciología en Canarias», *XVI Seminario Orotava de Historia de la Ciencia. Ciencia y Cultura de Rousseau a Darwin*, La Orotava, Fundación Orotava de Historia de la Ciencia, 2006.
FABIAN, Johannes: *Memory against culture. Arguments and reminders*, Durham y Londres, Duke University Press, 2007.
GLAS, George: *Descripción de las Islas Canarias, incluida la historia moderna de sus habitantes y una relación de sus usos y costumbres, comercio, etc*., La Laguna, Instituto de Estudios Canarios, 1976.
HANNOUM, Abdelmajid: «Colonialism and knowledge in Algeria: the archives of the Arab Bureau», *History and Anthropology*, 12, pp. 343-379, 2001. —«'Faut-Il Bruler L'Orientalisme?': On French Scholarship of North Africa», *Cultural Dynamics*, 16, pp. 71-91, 2004.
POUILLON, François: «Simplification ethnique en Afrique du Nord: Maures, Arabes et Berbères (XVIII^{e}-XX^{e} siècles)», *Cahiers d'Études Africaines* XXXIII (1), pp. 37-49, 1993.
SCHWIDETZKY, Ilse: *La población prehispánica de las Islas Canarias*, Santa Cruz de Tenerife, Museo Arqueológico de Tenerife, Publicaciones, 4, 1963. STOCKING, George W.: *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology* (1968), Chicago, University of Chicago Press, 1982.
VIERA Y CLAVIJO, José de: *Noticias de la historia general de las Islas Canarias* (1792), Alejandro Cioranescu (ed.), Santa Cruz de Tenerife, Goya Ediciones, 1967.

2011

GUANCHES, MAGOS, TURISTAS E INMIGRANTES CANARIOS EN LA JAULA IDENTITARIA[8]

Guanches, magos, turistas e inmigrantes parecen remitir, respectivamente, a cuatro territorios bien distintos en el paisaje sociocultural de Canarias. Los guanches a la prehistoria, los magos (los campesinos) a la cultura rural, los turistas a la economía y los inmigrantes a los problemas sociales. A su vez, siendo asuntos distintos, el estudio y la gestión de los mismos está vinculada a diferentes tipos de investigadores más o menos especializados: los guanches a los prehistoriadores; los magos a los antropólogos,

folkloristas, concejales de fiestas y expertos en contenidos canarios, los turistas a geógrafos, economistas empresarios y consejerías de turismo y los inmigrantes a las ONGs, a la Cruz Roja, a la policía y a toda suerte de expertos de precipitada formación.

Pero mi intención es subrayar que estas cuatro categorías están estrechamente interconectadas y, al mismo tiempo, destacar su inherente relación con los procesos identitarios en Canarias. De entrada, las cuatro categorías se podrían agrupar por parejas: guanches y magos somos “nosotros”; turistas e inmigrantes son los “otros”. Guanches y magos representan la esencia de los isleños; turistas e inmigrantes lo extraño a la canariedad. Guanches y magos lo autóctono; turistas e inmigrantes, lo foráneo. Guanches y magos lo que hay que proteger y reivindicar; turistas e inmigrantes, de los que hay que protegerse y rechazar. Pero planteadas así, en estas radicales dicotomías, como generalmente se hace desde la política, la academia y los medios de comunicación, guanches y magos monopolizan todo el discurso sobre la identidad, y turistas e inmigrantes quedan subsumidos justo en el polo opuesto. Hablar de estas categorías por separado o agrupándolas por pares es algo plenamente aceptado. Sin embargo, sugerir las interconexiones entre estas cuatro categorías para discutir sobre la identidad canaria quizá pueda resultar incómodo para quienes establecen rígidos límites disciplinares. Por lo que, sin duda, mostrar esas interrelaciones exige un cierto desarrollo argumental.

[8] En diferentes momentos, a lo largo de varias décadas, me he acercado a estos cuatro términos que figuran en el título. Siempre supe de sus conexiones, pero pocas veces tuve oportunidad de intentar mostrarlas, así que aprovecho esta ocasión que me brinda el profesor Alberto Galván Tudela, editor de este número de *Atlántida*. El texto es, en consecuencia, la fusión de otros anteriores pero presentados aquí unidos por primera vez. He evitado el aparato bibliográfico confiado en que esto hará más ligera su lectura.

Pero, en principio, parece inevitable tener que considerar una a una estas categorías en su particular vinculación a la problemática de las identidades culturales para poder establecer, finalmente, su interdependencia. Para este propósito se necesita también establecer previamente un marco teórico de referencia que permita mostrar el terreno común en el que todas estas categorías

confluyen. En este sentido, parece de gran utilidad el concepto de «zonas de contacto», en su día acuñado por Mary Louise Pratt y con posterioridad utilizado por otros historiadores, antropólogos, etc., para referirse a los terrenos y situaciones en los que se generan imágenes, arquetipos, estereotipos de las comunidades locales como consecuencia del contacto entre nativos y extranjeros en los contextos coloniales y poscoloniales. Ciertamente, los estudios del contacto cultural han proliferado en las ciencias sociales. Sin embargo, y pese a la evidencia de que primariamente son consecuencia de la interacción y de la violencia, los estudios de las zonas de contacto entre nacionales y extranjeros han sido poco sistemáticos desde el punto de vista sociológico, ya que tienden a privilegiar la semiología de la construcción del Otro frente a la propia geografía cultural creada por el contacto. En Canarias, esto es manifiesto en la orientación mayoritaria de los estudios sobre el turismo y los inmigrantes. No ha interesado la geografía cultural de las zonas contacto generadas por el turismo y la inmigración sino más bien, un tipo de análisis en los que la visión de turistas e inmigrantes se elabora al margen de los contactos de éstos con los canarios. La premisa parece ser siempre tomarlos a ellos como los "otros" y no "nosotros" como consecuencia de la presencia de "ellos". En cualquier caso, se impone un acercamiento crítico previo a los que han sido hasta ahora los presupuestos de esa semiología de la construcción del Otro.

Una presentación con arreglo a la ortodoxia académica nos proporciona la que seguramente todo el mundo asentiría como de sentido común. Así, al principio fueron los guanches, luego los magos, más tarde los turistas y, finalmente, los inmigrantes. Los primeros habrían dejado una huella indeleble en nuestra identidad, los segundos, la habrían conformado, los terceros la habrían amenazado e incluso prostituido y los últimos estarían cambiándola cuando no subvirtiéndola. Pero espero que, al final, pueda proporcionar suficientes elementos para replantear esta forma de mostrar los procesos identitarios en Canarias o, al menos, poner de relieve algunas de las visiones engañosas y distorsionantes de este

“sentido común” histórico, basado en la mera cronología y en una concepción del tiempo lineal y absoluto.

Se ha recurrido a distintas metáforas para situar el papel de Canarias en las diferentes etapas del colonialismo occidental. Desde “tubo de ensayo”, de laboratorio, para una primera experimentación económica y social que luego se aplicaría en América, hasta contemplar las Islas como encrucijada de ideas políticas y corrientes de pensamiento, e incluso por tenerla como estación de transferencia de conocimientos científicos. Todas estas metáforas tienen en común la consideración de Canarias como un lugar abierto y proclive, receptivo al tiempo que adaptativo, a todas las dinámicas que fueron marcando los procesos de la expansión europea. Sin embargo, si nos fijamos en la historia de las teorías etnológicas y antropológicas que se han ido sucediendo para explicar el origen, costumbres, régimen de vida y destino de los aborígenes canarios, creo que se podrá apreciar el carácter notablemente mimético con el que en las Islas se han recibido y aplicado las ideas antropológicas europeas.

Así, una idea comúnmente aceptada es que, considerando a Canarias la antesala de América, las imágenes del indio americano tuvieron que tener su precedente inmediato en las ideas que los europeos se habían hecho previamente de los guanches. Esto parece culturalmente verosímil y cronológicamente incuestionable. Pero examinando más de cerca las vicisitudes de las imágenes de los aborígenes canarios, la impresión es más bien distinta. Contraintuitivamente, espero mostrar que el guanche no fue el que prefiguró al indio, sino que fue éste el que, a modo de imagen en negativo, sirvió para hacer el positivo retrato del guanche que tan larga vida ha tenido en el imaginario de los canarios modernos. Y, en esa línea, que este proceso, aun inaugurándose antes —desde los inicios de la conquista de América— tiene su punto de inflexión en el siglo XVIII, coincidiendo con el advenimiento de la Modernidad y, más específicamente, con la llegada e interiorización de las ideas de raza y nación, basada en el modelo de la sociedad civil burguesa que Europa exportaría por todo el mundo en su aventura colonial.

Por otra parte, intentaré también mostrar que, en un sentido opuesto, la imagen del bereber norteafricano —contra el indio y el árabe— marcó la del guanche desde comienzos del siglo XIX. El indio y el bereber sirvieron para configurar al guanche, y no a la inversa, de tal forma que desde esa perspectiva Canarias no se la puede considerar una estación de transferencia de ideas antropológicas, sino más bien una estación terminal, un punto de llegada de los modelos europeos de raza y nación y de cómo de estas resultan siempre inevitables las ideologías del racismo y el nacionalismo.

Las élites locales en todos los territorios a los que fue llegando la ola de la expansión colonial, asumiendo los imperativos de la ideología nacionalista europea y de su modelo de sociedad civil, tuvieron que incorporar, junto a la afirmación de sus nuevas naciones, una representación de sus orígenes. En la agenda ideológico-política de sus respectivas construcciones identitarias, fue necesario recombinar sus particulares historias y pasados precoloniales con la estandarización de los valores modernos de libertad, democracia y progreso. Pero dentro de la lógica del nacionalismo, lo que somos es, o está en gran medida contenido en el “de dónde” venimos, haciendo que el presente esté prefigurado en el pasado. De tal forma que los orígenes estructuran el presente y marcan las potencialidades del futuro.

En la modernidad europea el establecimiento de lo que somos y la búsqueda de los orígenes de lo que somos siempre se basó en una constante articulación entre raza y nación. Ningún discurso identitario pudo escapar al marco ontológico de la equivalencia entre raza y nación y de que cada particular combinación de estas dos categorías tenía un distintivo lugar en la escala de la perfección humana. Canarias, que fue uno de los primeros territorios conquistados en la aventura imperial europea, también entró pronto en la Modernidad. Pero, aunque la historiografía canaria ha subrayado mucho que las Islas siempre fueron una avanzadilla en los modelos de la expansión ultramarina, lo cierto es que el Archipiélago ha tenido un papel más bien modesto en la

conformación de las estrategias coloniales de las metrópolis europeas, en correspondencia no sólo con su tamaño geográfico y económico, sino también con su importancia sociopolítica y cultural.

Precisamente por haber tenido ese modesto papel en la expansión europea, Canarias tampoco ha sido una referencia importante para África. Recurriendo a una metáfora espacial muy al uso, Canarias ha sido siempre vista como periferia del centro europeo al tiempo que, sin embargo, nunca ha sido el centro de la periférica África. Somos, como al parecer se ha descubierto recientemente, la ultraperiferia. Esta situación, cercana al limbo geopolítico, es en la que ha descansado una parte importante de la incomprensión en Canarias de la complejidad y especificidades de esta región del Norte de África. De siempre a los intelectuales y a los distintos estamentos políticos y económicos, les ha gustado decir que "vivimos de espaldas a África". Pero esta tesis incontrovertible, que a fuerza de repetirla se ha convertido en un tópico, no ha supuesto un acicate para contrarrestar ese desconocimiento sino, contrariamente, para fortalecer la ignorancia. Sin duda, esto ha tenido muchas consecuencias sociales y económicas, pero paradójicamente ha servido para elaborar y fortalecer una particular versión de los orígenes y la naturaleza de "lo canario". Si se tiene en cuenta que en la ciencia y en la política canaria está establecida la continuidad histórica entre el presente de las Islas con sus primeros habitantes y que los antiguos canarios proceden, a su vez, del Noroeste africano, parece un contrasentido nuestro pertinaz empeño en estar de espaldas a África.

Dado que de dónde venimos y lo que somos son cuestiones tradicionalmente encomendadas a la arqueología y la antropología, hay inevitablemente que mirar a estas disciplinas para tratar de esclarecer las razones de este contrasentido. Pero espero mostrar que este contrasentido no sólo no es tal, sino que la ignorancia y las representaciones sesgadas del Norte de África y de sus pueblos y culturas fueron una condición necesaria, desde los inicios de la Modernidad, para la construcción de identidad canaria.

E L GUANCHE QUE LLEVAMOS DENTRO
(EN LA SANGRE, EN LOS GENES, EN EL CORAZÓN)

La tesis principal de la arqueología y la antropología canaria es que los antiguos canarios provienen del Norte de África. Sin embargo, de esto no se siguió la realización de investigaciones sobre el terreno por parte de estas disciplinas y ni siquiera se tradujo en un seguimiento sistemático del ingente corpus de materiales empíricos, documentación y teorías que se han acumulado a lo largo de los dos últimos siglos sobre esta región. La historia de nuestro desdén por el conocimiento arqueológico, histórico, geográfico y etnográfico de esta parte de África, a la que todo el mundo reconoce como el lugar de procedencia de los aborígenes de Canarias, tiene muchos capítulos por escribir. En lo que sigue, pretendo apuntar algunas notas sobre cómo las políticas coloniales en el Norte de África y la arqueología y la antropología marcaron la elaboración de las teorías sobre los orígenes de los antiguos canarios y, a la postre, toda la construcción ideológica de la identidad canaria en la historia contemporánea. Pero a estas alturas, éste tiene que ser también un capítulo de la incapacidad de la intelectualidad canaria para impugnar la vieja ontología identitaria basada en la pareja raza-nación, y para desembarazarse de los presupuestos epistemológicos de la ciencia colonial en la determinación del origen de los antiguos canarios.

Me centraré en presentar un esbozo de lo que constituiría la contribución de la arqueología y la antropología a la elaboración de una historia de Canarias, en tanto que historia nacional, basada en la afirmación de la continuidad histórica entre las poblaciones aborígenes y las que se fueron sucediendo tras la conquista. Los componentes y los procedimientos a los que se recurrió para hacer esta historia nacional que se comienza a fraguar en los inicios de la Modernidad en las Islas han permanecido en gran medida inexplorados hasta la actualidad, ocultando las conexiones entre la política y las ciencias arqueológicas y antropológicas e impidiendo una mirada crítica y reflexiva sobre los procesos identitarios en el Archipiélago. Puesto que la arqueología, la antropología y la lingüística, afirman con rotundidad que los antiguos canarios proceden del Norte de África, la cuestión que hay que plantear en

primer lugar es cómo sabemos esto, cómo se llegó a esta aseveración, cómo se ha procedido para haberla convertido tanto en la tesis más relevante sobre el poblamiento primigenio de las Islas como en uno de los elementos básicos de la identidad canaria.

Nuestra pasión por los guanches y nuestra obsesión por conocer sus orígenes y devenir histórico son ininteligibles fuera de la constante retroalimentación entre raza y nación a lo largo de toda la historia contemporánea. Pero esta relación ha permanecido por lo general oculta tras el velo de la ciencia, implícita bajo la creencia de que lo que sabemos de los aborígenes es el resultado de los continuados esfuerzos por desentrañar la verdad de su pasado. Sin embargo, para entender mejor esta pasión por los guanches creo que es necesario, aunque sea brevemente, volver a muchas de las palabras no dichas y a la historia no contada de nuestro más querido mito de origen.

Las Islas Canarias, sus indígenas, figuran entre las primeras etapas de la toma de conciencia europea de la existencia del “Otro”, de los “Otros”. Por tanto, entró pronto en los debates sobre la naturaleza humana, en esa “unidad en la diversidad” que inauguró la reflexión antropológica. Pero también entró a formar parte tempranamente del proceso de diferenciación de pueblos, razas y culturas que ha caracterizado a la civilización europea desde los inicios de su expansión colonial. Las Islas Canarias, sus indígenas, son también, en consecuencia, un resultado de la mirada imperial con la que Europa fue construyendo sus islas utópicas y sus paraísos perdidos al tiempo que clasificaba, jerarquizaba y sometía a los “otros”, genéricamente a los de piel oscura y, más específicamente, a los negros.

Pero, a menos que queramos reivindicar provincianamente un lugar privilegiado tanto en la reflexión antropológica como en las políticas imperiales, el papel de Canarias es más bien secundario en la construcción histórica de las visiones y representaciones del “Otro”. Aun así, ni la prontitud de la entrada ni la modesta importancia de Canarias en las imágenes europeas de la diversidad humana han

mermado la pasión interna ni minorado la atracción desde el exterior por los antiguos canarios. De una u otra forma, los de dentro siempre hemos tomado posiciones sobre su cultura y su devenir histórico y los de fuera no han podido resistir casi nunca la tentación de nombrarlos, de describirlos y de valorarlos. De tal forma que el mundo de los aborígenes canarios ha servido y sirve para muchos y diferentes propósitos, desde diacrítico étnico en la cultura popular hasta fuente de inspiración para literatos y científicos.

Hay, sin embargo, algunos temas que se han venido repitiendo más regularmente en ese conglomerado de pasión y exotismo que siempre han provocado los indígenas canarios. Uno de ellos es la raza, la “raza guanche”, cuestión originalmente planteada por los estudios antropológicos a comienzos del siglo XIX, pero que acaso sea también uno de los trasuntos que más ha permeado tanto en la cultura popular como en la académica. ¿Pero qué sentido tendría actualmente hablar de la raza guanche, de las razas aborígenes, cuando ya sabemos que las razas no existen, cuando ya es un concepto abandonado y obsoleto en todas las disciplinas científicas? Curiosamente, a pesar de que el viejo paradigma de la raciología ha sido seriamente impugnado, el racismo que ayudó a destilar ha mantenido una palpable presencia en el mundo contemporáneo. En este sentido, la reflexión sobre la construcción histórica del conocimiento científico y de los usos sociales de lo que se dio en llamar las razas aborígenes es de interés no sólo para poner de relieve la compleja confluencia entre teorías, ideologías e intereses políticos que sustentaron la antropología racial en Canarias, sino también para mirar críticamente su papel en las políticas étnicas y en las afirmaciones identitarias de los canarios. Hablar de raza guanche no es, entonces, reconstruir una antigualla decimonónica, es hablar de las interconexiones entre ciencia, poder e ideología que atraviesan los dos últimos siglos de la historia insular.

¿Cuál fue la suerte de los antiguos canarios? Desarticulados culturalmente tras la Conquista, los aborígenes comenzaron a cobrar una existencia imaginaria en la historiografía de las Islas, en

los relatos de viajeros y en las elaboraciones más sistemáticas de los antropólogos físicos y los prehistoriadores. El denominador común para todos es una imagen positiva y arquetípica del guanche, que alcanza desde la nobleza de su carácter y la naturalidad de sus costumbres hasta la innata fortaleza de su raza. Todos, canarios o no, han tenido simpatía por los guanches. Seducidos por el enigma de su origen, desconcertados por la evidencia de su desaparición o esperanzados en mostrar sus pervivencias, todos han tenido en la más alta estima a estos indígenas que, en buena lógica, tendrían que haber sido calificados como bárbaros, salvajes, primitivos, o con cualquier otro de los marcadores que se fueron aplicando a los no blancos, no cristianos y no europeos.

Y, en buena lógica también, de la aplicación de estos marcadores debería haber resultado un retrato similar a los de esos otros pueblos, mostrando su débil desarrollo social, su escasa capacidad para la civilización y su menor altura moral. Pero este no fue el caso. Al contrario, todas las imágenes que históricamente se han ido construyendo de los aborígenes canarios son de simpatía, cuando no abiertamente laudatorias. Este mejor destino de los guanches frente al de los otros bárbaros, salvajes y primitivos en el imaginario de los canarios y europeos responde a que, desde el cuadro histórico de los progresos del espíritu humano al que aspiró construir la Ilustración hasta las taxonomías raciales generadas en el siglo XIX, los guanches quedaron siempre situados en un lugar privilegiado; y no por razones “antropológicas” sino por motivaciones ideológicas y políticas. Pero antes de intentar mostrar algunas de estas motivaciones es conveniente, siquiera sea esquemáticamente, poner de relieve los principales elementos en los que se sustentaron esas idealizadas imágenes y representaciones.

Desde la Conquista, los muy numerosos viajeros que recalaron por las Islas, al no encontrar ningún atractivo en los canarios “vivos” y “reales”, aliviaron su pulsión exótica en los aborígenes “muertos” e “imaginados”. De esta forma, todos se entregaron con pasión a la tarea de describir a los guanches, término que fue consolidándose como el etnónimo genérico para los aborígenes de todas las Islas. Y

esta afectación por los guanches ha llegado hasta nosotros en un mantenido tono de simpatía, cuando no de encendida defensa. Pero en esta recurrente historia de la pasión por los guanches ha habido importantes puntos de inflexión que ponen de relieve notorias diferencias en los presupuestos epistemológicos a los que se ha recurrido para, precisamente, dar esa apariencia de continuidad histórica en la simpatía por los guanches. Y estas diferencias se ponen especialmente de manifiesto si tomamos a los dos principales autores que, en la Modernidad, se ocuparon de los aborígenes canarios: Viera y Clavijo y Berthelot.

En todos aquellos temas que ocuparon la atención de los ilustrados, el aborigen tuvo un lugar preferente en tanto es alguien del que se puede obtener una información valiosa. ¿Qué representa éste para los ilustrados canarios? ¿Qué papel le asigna, sobre todo Viera y Clavijo, en la historia del Archipiélago? Estas preguntas, y otras similares, siempre han tenido una respuesta contundente en la historiografía canaria. El aborigen, el guanche de Viera, no es otro que el buen salvaje de sus maestros franceses. La *Historia* de Viera está plagada de ejemplos en ese sentido. Pero ¿cuáles son esos ejemplos? El buen salvaje, en la mayoría de los biógrafos del historiador, y ya formando parte del "sentido común intelectual" de los iniciados en la historia de las Islas, no es otro que el que proporciona la visión estereotipada de la filosofía de la Ilustración. Visión que no sólo asocia el término a una única dimensión, sino que, además, adopta una concepción monolítica del pensamiento de los "filósofos". En otras palabras, el buen salvaje en Viera —su buen guanche— es aquel noble y libre atlante despojado de su libertad y de su patria por la ambición del conquistador ¿Es éste, verdaderamente, el aborigen del historiador canario? La lectura de la obra de Viera, partiendo del enfoque antes mencionado, parece corroborar esta tesis a cada paso. Sin embargo, una lectura entre líneas y su contextualización dentro del conjunto del pensamiento ilustrado en el que se formó, puede matizar e incluso trastocar la visión estandarizada a la que está asociado.

«Las Canarias, Señor, son aquellas mismas Islas Afortunadas que, desde que empezaron a salir de su estado de olvido en el siglo XIV y cuando todavía las poseían los bárbaros indígenas,...», dejó escrito Viera en su dedicatoria a Carlos III, en una copia manuscrita referida por Alejandro Cioranescu, de su monumental *Noticias de la Historia General de las Islas Canarias*, de 1776. Viera describe con seguridad el estado social de los indígenas insulares:

Que los antiguos canarios fuesen una nación original y de costumbres simples, semejantes a las de los héroes y patriarcas, es fácil convencerlo, porque, cualquiera que pase mentalmente los ojos por sus usos, ideas, ceremonias y modos de pensar; que examine su gobierno y su religión; que compare su tenor de vida con el de los primeros hombres, no hay duda tendrá la satisfacción, y aún el placer, de encontrar la naturaleza en toda su simplicidad y primera infancia.

Viera procede, efectivamente, a examinar usos, religión, costumbres,... Y encuentra en ellos el hechizo y los encantos de la «vida pastoril», que no es otra que la de «la naturaleza en la gracia de su mayor simplicidad». Hay aún más reclamos bucólicos y, sobre todo, una defensa emocionada del modo de vida del aborigen. Al descubrir que entre ellos no existe ni la esclavitud ni el dinero, Viera no puede menos que deslizar elogios a quienes, en su visión, materializan la utopía del hombre civilizado. Por tanto, ya encontramos aquí una primera y definitiva postura frente a los aborígenes: representan la imagen en negativo de los civilizados, es decir, le proporciona a éstos la imagen de lo que no son. Su vida no estaba tiranizada por el oro y las joyas, «ni de los demás bienes de convención dependientes del capricho». Al contrario, discurría alrededor de las preocupaciones sobre «las lluvias a tiempo, las sementeras óptimas, los pastos abundantes, las crías dichosas»; nuestra vanidad, dice Viera, no puede desacreditar unos bienes necesarios, sencillos e inocentes, como los de «el sueño tranquilo, la dulce paz, la fecundidad de las mujeres, la fuerza de los brazos, la bendición del cielo derramada sobre sus ganados y rediles, sus graneros, sus trajes». En definitiva, un «pueblo bárbaro, pero

respetable y heroico». Esta es la primera impresión de Viera, pero tan sorprendente que no podía ser cierta. Con lo cual se impone una matización importante; el aborigen estaba libre de las «pasiones vivas», del lujo, de la avaricia, de la ambición, no por un acto de elección entre la tiranía y la libertad, sino que su inclinación a la equidad, su templanza, en una palabra, sus virtudes morales, «eran el fruto de una continua ocupación». De hecho eran afortunados; sin embargo, desconocían «el verdadero manantial de su fortuna».

Pero más que en estos pasajes donde se exaltan las virtudes de los isleños, es en la crítica al modelo de conquista donde se ha pretendido ver al “buen salvaje” en Viera. Considerar a Viera como el valedor canario del “buen salvaje” rousseauniano se convirtió en un estereotipo. Conquistadores y misioneros serán el blanco de las críticas de Viera, y en contrapartida, su defensa ante el «agravio de la libertad de aquella nación y desdoro de la humanidad de ésta», como nos comenta a propósito de las correrías del conquistador Maciot para obtener esclavos guanches. Son muy numerosos los comentarios en este sentido; no hay conquistador ni misionero que haya escapado al «genio del siglo», un siglo de abusos, traiciones y ambiciones, de la «triste mercadería de esclavos», de la pasión por el oro. No podía ser de otra manera, ya que para Viera «la historia de las conquistas es la historia de los delitos más monstruosos». Pero, finalmente, para Viera ese estado de felicidad natural se trastocaría definitivamente tras la rendición de los canarios y, consecuentemente, su sometimiento a los conquistadores. Y concluye:

Esta recomendable nación de hombres aborígenes, valientes, generosos, fieros y celosos de su libertad natural y de la independencia de su patria; este linaje de héroes atlánticos, que por tantos siglos había existido incógnito a los que con el brillante nombre de conquistadores mudaban el semblante del mundo y que estaba como escondido tras los bastidores del teatro, se vio precisado por último a ceder a la fuerza, a perder la simplicidad de sus ideas, a contraer los vicios y pasiones de la Europa y a desaparecer de la tierra confundiéndose con el resto de las

naciones. El estado de los antiguos canarios era la verdadera juventud de la especie humana; y, mientras ellos se contentaron con sus cabañas rústicas y sus cuevas, mientras se ciñeron a coser con espinas sus tamarcos de pieles, a adornarse con plumas y con conchas de mar, a pintarse los cuerpos con algunos colores bastos, a defenderse con pedernales y dardos de madera, a cortar con tabonas y piedras afiladas, en una palabra, mientras fueron bárbaros, vivieron libres, ágiles, sanos, robustos y felices del modo que es permitido serlo a los mortales. Pero, luego que la conquista vino a quitarles con la patria ese tenor y régimen de vida sencilla, degeneraron los canarios en una casta de hombres oscuros.

Quizás sean éstos los párrafos más logrados en los que Viera se presenta totalmente identificado con los que hasta ese momento considera «nuestros antiguos». Pero ¿es ésta una postura inequívoca? ¿Tiene este discurso apologético una sola lectura posible? Esta es, ciertamente, hasta donde ha llegado la lectura "ortodoxa" de Viera, el punto final del análisis en el que se detiene nuestra historiografía tradicional, y que se incorpora como un elemento recurrente al sentido común histórico de los canarios a partir de la Ilustración. No obstante, otras lecturas son posibles. A la vista, no tanto de la subsiguiente historia de las Islas, como del contexto más amplio de la historia de la antropología, la visión del "buen guanche" en Viera ha de ser matizada en varias dimensiones. Pero no es necesario recurrir a elementos externos a la propia obra del Arcediano de Fuerteventura para encontrar giros, cambios de énfasis e incluso contraposiciones abiertas a esa primera y llamativa defensa del aborigen. En primer lugar, una línea de distanciamiento la constituye lo que pudiéramos denominar la "inevitabilidad del progreso". En segundo lugar, el propio estado de felicidad natural se ve menos idílico al detener la mirada en el desenvolvimiento real de la vida del aborigen. Finalmente, un distanciamiento definitivo opera al asumir, si bien críticamente, la continuidad del desarrollo histórico canario.

La llegada de los europeos sin duda trastocó la «simplicidad de la naturaleza y de las costumbres» de los aborígenes, pero ya que

éstos no conocían el secreto de su felicidad —como hemos visto que era la opinión de Viera—, tampoco, lógicamente, filosofaban sobre esta cuestión; en realidad «sólo apreciaban la comodidad que suelen traer consigo las artes útiles». La roturación de campos, la construcción de aljibes, casas y templos, era un «espectáculo admirable», comenta Viera sobre los primeros años de la vida local de Fuerteventura y Lanzarote tras la conquista, a la que retrató como una época de «gobierno suave, pacífico, laborioso» en la que, formando unos pequeños cuerpos de sociedad, canarios y europeos se «consideraban felices». Viera afirma que bajo los auspicios del conquistador Alonso Fernández de Lugo, «las artes de la paz, quiero decir la agricultura, las manufacturas, el comercio, la navegación y la policía empezaban a establecerse prósperamente». Sin embargo, ese progreso no iba a ser aceptado fácilmente por los isleños. Según Viera, la resistencia a la Conquista supuso un obstáculo para «reducirlos a razón, trayéndolos a vivir en sociedad», aunque, en cualquier caso los aborígenes tenían incapacidad para asimilar la civilización. Respecto a la resistencia indígena, Viera sigue manteniendo lo que considera el derecho a mantener su estado natural, lo que hace comprensible su rechazo a ser sometidos. Pero una vez la Conquista ha sido consumada, el antiguo orden social se convierte en un elemento retardatario, lo que impone al discurso de Viera un giro sustancial. Es aquí donde se puede encontrar el trasfondo real de su imagen del aborigen canario.

«La guerra que se hizo así a los naturales de estas islas, como a los indios, fue extraña, porque ni ellos poseían tierras de cristianos ni salían de sus límites a infectar los ajenos, pues decir que les traían el evangelio, había de ser con predicación y amonestación y no con tambor y bandera, rogados y no forzados». Esta es la opinión de Viera al relatar la negativa del mencey Bencomo a las propuestas de sometimiento de Fernández de Lugo. En éste y otros pasajes asume las posiciones que ante la Conquista mantuvo el padre Espinosa, que algunos han visto como un nexo entre Viera y el pensamiento de Bartolomé de Las Casas. Asimismo, comentando la batalla de Acentejo, dice Viera, «estas islas no han visto a la verdad más

sangriento desastre, pudiendo decirse que los guanches nos vendieron cara su libertad». Y, efectivamente, en cada ocasión en la que reconstruye los episodios de las rendiciones en las distintas islas, a través de discursos de resignación por la pérdida de la libertad, Viera pone en boca de los aborígenes lo inevitable de la derrota. En los últimos intentos de resistencia, Viera hace hablar a Bencomo —por medio del poeta Viana— quién dijo que a pesar de que si bien el contagio, el hambre, la deserción y las disensiones domésticas fueron las verdaderas armas con que los españoles contaron para reducir a los isleños, no queda sin embargo otra opción que la de someterse al destino. Entre lágrimas y lanzando un profundo suspiro Viera toma lo que Viana hace decir finalmente a Bencomo: «Perdona, amada patria mía, si no puedo valerte contra los extranjeros que te van a tiranizar... Y vosotros, valerosos menceyes y sigoñes esforzados, que con tanta gloria y pundonor habéis derramado vuestra sangre en servicio de la causa común, perdonad la resolución que toma un desdichado descendiente del Gran Tinerfe y llevad a bien que solicite paz con vuestros enemigos, el que ya no puede hacerles la guerra con frutos». Fin de un episodio en la obra de Viera, pero desvelamiento del discurso. Lo que aparentemente había sido un relato histórico desde el lado de los vencidos —supuestamente la defensa del “buen guanche”—, se torna en un discurso desde la perspectiva del europeo, quizá mejor, desde la perspectiva crítica de un europeo ilustrado. Pero ¿hay, efectivamente, dos discursos diferentes? En mi opinión se trata del mismo discurso. Más aún, ni siquiera éste podemos considerarlo único pero contradictorio, donde el historiador se debatiera entre la defensa del mundo aborigen —natural y libre— y el mundo europeo —civilizado pero corrupto—. No hay tensión entre estos dos polos, más bien, dentro del discurso ilustrado, son dos elementos complementarios dentro de una misma visión del desarrollo de la sociedad y de la dinámica histórica. En Viera no existe una escisión teórica entre su visión del aborigen y la óptica desde la cual escribe su historia.

Mucho antes incluso de llegar a las páginas en las que se ocupa de la rendición de Bencomo antes comentada, Viera ya asume que la

historia de la Conquista es consecuencia, en definitiva, de los «progresos de nuestras armas». Abiertamente, en distintos pasajes dice «avanzaron los nuestros... », «nuestras tropas atacaron...», o también, «...este triste revés que experimentaron nuestros conquistadores...», «...un considerable cuerpo de isleños que se acercaba exhalando silbos y gritos espantosos... llegaron a la vista de nuestro ejército». Así, la crítica de la barbarie de los conquistadores es solo una cara de la moneda de su moralismo ilustrado. Su reverso es la «civilización de los salvajes». De acuerdo con Michele Duchet, éste fue un componente básico del pensamiento de los filósofos ilustrados, empeñados en la tarea de elaborar una ideología colonial para el humanismo burgués. Pero en definitiva para Viera, «este clérigo inquieto y cortesano que traduce a Voltaire y a Cristo reza», como lo caracterizó M. Verdugo, en el trauma de la Conquista no parece ser tan determinante el hecho militar y político como el religioso. «La triste suerte de los canarios, dice, a quienes hizo casi desaparecer del mundo el trato de sus conquistadores, no hay duda se compensan superiormente con el conocimiento que adquirieron de la verdadera religión y de la moral evangélica».

Dos importantes factores inducen a pensar que el extenso tratamiento que el autor de las *Noticias* dedica a los aborígenes canarios obedecen, por un lado, a la necesidad de justificar la continuidad de la historia del Archipiélago y, por otro, a la particular relación que el pensamiento ilustrado estableció entre las luces y las sociedades “salvajes”. Viera se ve obligado a colocar en una posición privilegiada a los antiguos canarios para que encajen en su esquema histórico. Estos no son unos bárbaros cualesquiera, como los que se pueden encontrar en las regiones no civilizadas. Para Viera, los guanches descienden de una noble estirpe de los viejos atlantes, su linaje es el de los tiempos heroicos y sus costumbres simples son semejantes a las de los héroes y patriarcas. Pero si bien esto le permite dignificar la incorporación de los antiguos canarios a la historia, dándole continuidad a las etapas pre y poscolonial, éste no deja de ser un elemento secundario respecto al más decisivo del paradigma ideológico de los ilustrados.

Aparte de unos seres felices instalados en los tiempos heroicos hasta la llegada de los europeos ¿quiénes eran los antiguos canarios? Los salvajes, para los ilustrados, no eran ya más que los vestigios de unas naciones desfiguradas por la esclavitud, arrojadas a un destino para el que no tendrían la oportunidad de escapar. En el XVIII, los salvajes, convertidos ya en cristianos, no ofrecen sino una imagen borrosa de su pasado que el discurso antropológico tendrá que reconstruir sobre la base de testimonios imprecisos, de relatos a los que hay que depurar el sesgo de una mirada interesada y cargada de prejuicios. La línea ya estaba trazada y la tierra se dividía con nitidez entre salvajes y civilizados; pero unos salvajes que ya no eran tales, unos salvajes que, de hecho, ya no pueden volver a su estado primigenio. En esta tesitura se abre camino el pensamiento ilustrado cuando intenta hacer de aquellos un objeto de investigación. Dicho en otros términos, los ilustrados hablan —y hablan bien— de los salvajes desde el convencimiento de que éstos ya han dejado de existir como tales. En lo que respecta a la Ilustración canaria la cuestión se plantea también en estos términos. Viera, en particular, es meridianamente explícito en este tema; sin embargo, ello ha sido minimizado, cuando no obviado por la historiografía canaria. Una vez más, Viera aparece como el representante y embajador de un aborigen despiadadamente tratado por los conquistadores. Pero ¿a quién defiende Viera?

Cuantos se interesan por la antigua nación de los guanches y quisieran ver subsistente con algún lustre la estirpe de aquellos soberanos para monumentos de una varonía noble, venerable y original no podrán dejar de sentir que en esa parte fuese tan injusto el modo de pensar de nuestros primeros pobladores y colonos. Lejos de dispensar su protección y sus respetos a aquellas familias desgraciadas, según debían por principios de religión, de honor y de equidad, trataron toda la nación con desprecio increíble; de tal manera, que la pobreza, la timidez, el abatimiento y, lo que es más que todo, la inclinación a una vida salvaje y errante, fueron causas que concurrieron a la destrucción de las reliquias de un pueblo que se había salvado de la modorra y de la guerra.

En este largo párrafo se pueden encontrar las principales claves para trazar una perspectiva más ajustada del pensamiento antropológico de Viera. Primero, está hablando como un europeo —el injusto modo de pensar de nuestros primeros pobladores y colonos—; segundo, su discurso se dirige a los europeos y a los canarios de su época —ya que de la antigua estirpe de los guanches sólo quedan las reliquias—; y, tercero, por tanto, nada de lo que reprocha, critica o manifiesta concierne ya a los propios guanches. Y ello por una poderosísima razón: «Aquella gente ha cesado ya de formar cuerpo de nación». La extinción de la nación guanchinesca es para Viera un hecho «lamentable». Siguiendo a Espinosa, a cien años de la Conquista, dice, los pocos guanches que quedaban estaban enteramente mezclados con los europeos, para concluir definitivamente que, en Tenerife —cabe extender la consideración para los aborígenes de todas las Islas—, «no existen otros verdaderos guanches que las momias». Ciertamente, «lamentable», para repetirlo una vez más; pero sobre todo un «hecho», para Viera, incuestionable. Ante esto, ¿qué queda del buen guanche?

Viera apunta, en esa línea a una cuestión de gran importancia en la conformación de los imaginarios y de las identidades canarias modernas. Recurre a la reconocida autoridad de Buffon, uno de los más destacados historiadores naturales del XVIII, quien había afirmado que «los naturales de Canarias no eran negros, sino que los viajeros los recomiendan a todos por bien hechos, de grande estatura y de complexión recia, en especial las mujeres, que nos pintan hermosas y con las cabezas coronadas de cabellos muy finos». Y aquí comienza la deriva del racismo de los ilustrados, un racismo sin raza, sin ese concepto que poco después se convertiría en la piedra angular de la antropología y de la ideología colonial europea. Recordando que algunos conquistadores persiguieron a los isleños «peor que si fueran moros», Viera no dejó de señalar que de Canarias saldrían los mayores enemigos de las «miserables naciones establecidas de la parte de acá del monte Atlante». Aún más explícitas son sus referencias a los americanos. Para dignificar la historia canaria, Viera establece una comparación entre las

conquistas españolas de México y Perú frente a la de Gran Canaria. Encuentra similitudes, pero no obstante, dice, fueron muy diferentes en «la naturaleza de los países y en el genio de las naciones». México y Perú, comenta Viera, eran dos imperios vastos y opulentos, Gran Canaria, por el contrario, una pequeña isla.

Y sin embargo, «los indios componían un linaje de hombres afeminados, pusilánimes, perezosos y que temían y adoraban a los europeos y aun a los caballos como a divinidades; los canarios, una gente robusta, endurecida, llena de coraje, incapaz de miedo, inclinada a la guerra y que despreciaba altamente a sus enemigos». Esta rotunda afirmación no es únicamente una forma de sobrevalorar a los aborígenes canarios; remite, al mismo tiempo, a algunas tesis defendidas por los ilustrados franceses de los que Viera es deudor. Cornelius de Pauw, por ejemplo, defendió en *Recherches sur les Américains* que «si se reflexiona en la manera como se ejecutó la conquista de los españoles en las Indias Occidentales, se estará de acuerdo en que los americanos, divididos y facciosos, no estaban capacitados para hacerles resistencia con sus armas de madera y sus ejércitos indisciplinados; pero no es menos cierto que estos ejércitos estaban integrados por hombres cobardísimos y de una flojera increíble, lo cual no puede tener como causa plausible más que la degeneración de la especie humana en esta parte del globo».

Más aún, la imagen de los indios americanos como portadores de una constitución degenerada y de un «vicio radical» es también la de Buffon y la de Raynal, autores, sobre todo el primero, que influyeron en el pensamiento de Viera. De esto se deduce que los canarios pudieron ser, según Viera, superiores a los americanos y que las hazañas de sus conquistadores de más valor que las que protagonizaron los que sometieron a los indios. Pero, ya lo hemos visto, la «triste suerte» de los canarios se compensa con la asimilación de la «verdadera religión». Al final, ese mundo, el salvaje, que los ilustrados veían como irreparablemente perdido —Viera se lamentaba de la extinción de la nación guanche—, sólo podía recuperarse en la memoria del discurso antropológico. Por lo

demás, la entrada en la civilización era lo único que podría redimir a estos pueblos. Viera marcó definitivamente toda especulación posterior sobre los aborígenes, hasta el punto que la historiografía canaria no ha puesto suficientemente de relieve los notables cambios en la teoría antropológica como en las ideologías coloniales a partir del XIX, cuando la “razón universal” dio paso a la “razón histórica”

En ese tránsito, es sin duda Berthelot, a comienzos del siglo XIX, el que nos ofrece la imagen más completa del guanche y que, en mi opinión, es el modelo del que parten todas las posteriores. Sin embargo, Berthelot realiza su retrato del guanche bajo presupuestos completamente distintos de los de Viera. La más importante novedad que introduce es, de hecho, una refutación de la tesis de Viera. El guanche no ha muerto, por el contrario, ha pervivido constituyendo la mayoría de la población de las Islas. Este “descubrimiento” de Berthelot ha pasado por ser su contribución más notoria. Ahora bien, ni por su propia metodología de investigación ni por su recopilación de datos, tal descubrimiento se puede calificar de original. Fue el resultado de la fiel aplicación de los principios teóricos de la raciología, del único e incuestionado paradigma antropológico durante todo el siglo XIX. Y Berthelot no fue precisamente su inventor. De entre otros, estos principios los tomó de William F. Edwards. El fundador de la Sociedad de Etnología apuntó el que sería, con ligeras modificaciones, el principio básico de la raciología. En *Los caracteres fisiológicos de las razas humanas, considerados en su relación con la historia*, de 1829, Edwards expuso que «Los principales caracteres físicos de un pueblo pueden conservarse a través de una larga serie de siglos en una gran parte de la población, a pesar de la influencia del clima, de la mezcla de razas, de las invasiones extranjeras y de los progresos de la civilización. Debemos, pues, esperar encontrar entre las naciones modernas, con algunas ligeras variaciones y en una proporción más o menos grande, los rasgos que los distinguían en la época en que la historia nos enseña a conocerlos».

Sin necesidad de datos empíricos ni de mediciones craniométricas —que tan de moda estarían pocas décadas después—, Berthelot sólo tuvo que limitarse a adaptar esta tesis a la prehistoria de Canarias. Salvo que el genocidio haya hecho desaparecer a la población, los caracteres esenciales de la raza perdurarán indefinidamente. Como los guanches no fueron exterminados, extremo que Berthelot afirmó con rotundidad, su fisonomía y carácter habrían de reproducirse generación tras generación en la población canaria después de la Conquista. El plan de Edwards fue, lógicamente, de fácil aplicación para Berthelot. Bastaba por tanto con realizar el retrato físico y psicológico de los canarios actuales para obtener, por extrapolación, el de los guanches. En esto consistió, sencillamente, el gran “descubrimiento” de Berthelot, a partir del que se elaboró la imagen del guanche más sólidamente implantada hasta la actualidad. Berthelot estimó no sólo que el tipo guanche sobrevivió, sino que era dominante, especialmente en el campo y aun en la ciudad. Y observando a los campesinos de su época plasmó la siguiente estampa:

El mirar de estos insulares no desmiente su buen natural, está lleno de expresión en las mujeres y casi provocativo. Humildes y afables en general, pero en extremo susceptibles; sus ojos melancólicos se animan con el gesto, con una palabra, y descubren todos los movimientos del alma; su semblante lo revela todo a la menor sensación, la alegría brilla por todas partes: es una risa que nada puede contener; todos los miembros se conmueven para acompañar el gozo del corazón; o bien en la desesperación que se exhala en sollozos, buscando quien simpatice con sus penas y atormentándose en su delirio.

En definitiva, sigue Berthelot, «Ya viva en la aldea, ya permanezca aislado en su cueva o en la montaña», el campesino canario es afable, obsequioso, humilde, astuto, reservado, hospitalario con los extranjeros, respetuoso de la vejez... que son otras tantas cualidades que muestran su antiguo origen, o en otros términos, las «virtudes hereditarias que los guanches han legado a sus nietos».

Disponiendo de la fisionomía, el carácter y las costumbres de los campesinos contemporáneos obtuvo, siguiendo a Edwards, el retrato de los antiguos canarios. Por tanto, la tesis de Berthelot es en realidad una inversión: no es el guanche el que nos permite conocer a los canarios, son los canarios los que explican la naturaleza del guanche. No deja de ser fascinante que esto haya pasado desapercibido desde el siglo XIX. Los más destacados historiadores y antropólogos canarios del siglo XIX, Chil y Naranjo, Bethencourt Alfonso, Grau-Bassas… contribuyeron también, en la línea de Berthelot, a consolidar esta positiva imagen del guanche y esta afección por su historia. Pero hemos de retomar la cuestión de cómo la antropología canaria fundamentó estas honorables imágenes del guanche. Porque, ciertamente, esas imágenes hubieran sido insostenibles en una época en la que ya el igualitarismo ilustrado, la creencia en la universalidad de la naturaleza humana, había dejado paso a la verdad “científica” más firmemente mantenida desde el XIX, la de las diferencias raciales y, consecuentemente, la de que las distintas capacidades en inteligencia, elevación moral y aptitudes para la civilización están predeterminadas hereditariamente.

A partir de Berthelot, toda la antropología canaria fue, básicamente, taxonomía racial, afanándose en la búsqueda de los caracteres esenciales y potencialidades de las razas aborígenes. Se irían sucediendo una tras otra diferentes tipologías que no fueron, a la postre, más que variaciones del mismo tema, disimuladas tras los supuestos avances en las técnicas craniométricas. Sin embargo, la historia de estas tipologías muestra también que no obedecieron exclusivamente a la mayor acumulación de datos y al refinamiento de los métodos de investigación antropológicos, sino que se fueron adaptando a los cambios de contexto de las políticas de las metrópolis europeas. A partir de esas precisiones se puede retomar la cuestión del denominador común, de los elementos compartidos que proporcionan ese aire de familia a todas las imágenes y representaciones de los guanches.

Ilse Schwidetzky, la investigadora alemana cuya obra pasó por ser la última gran síntesis de la antropología física en Canarias, nos ofrece un sintético y claro indicio de la principal motivación que alentó históricamente los estudios raciológicos en Canarias. Es interesante puesto que la figura de Schwidetzky proporcionó, por otra parte y durante mucho tiempo, la cobertura de cientificidad no sólo a los divulgadores de la pervivencia de la raza guanche en el terreno de la política y la cultura popular, sino también el principal punto de referencia antropológica para la arqueología académica.

Schwidetzky, en *La población prehispánica de las Islas Canarias*, de 1963, lo afirma con total claridad: «Para la Antropología, las Islas Canarias, desde que entraron en el campo visual de la moderna investigación, fueron consideradas como refugio de las razas europeas». Las observaciones de Theodor Hamy, dice Schwidetzky, que puso de manifiesto las analogías entre unos antiguos cráneos canarios con el del cuaternario hombre de Cromagnon, dan carta de naturaleza a las Islas Canarias como «refugio de las antiguas razas europeas». Estos reconocimientos, aunque elementales en su formulación, constituyen, sin embargo, los cimientos de todo el edificio teórico de la historia de los guanches y de su indiscutida posición entre los diacríticos étnicos de los canarios. Dicho sencillamente, los guanches no eran unos bárbaros, salvajes o primitivos como los que Occidente se fue encontrando en su expansión desde el siglo XV. Eran, nada más y nada menos, una parte de la ancestral familia europea. Y así, las descripciones de los guanches terminaron por coincidir con el más conspicuo arquetipo del hombre europeo: alto, rubio y de ojos azules. Considerada ésta como una manifestación inequívoca de su parentesco, a partir de aquí la valoración de los aborígenes canarios estaría protegida tras el escudo de su antiguo enraizamiento europeo. Se pudo así mantener la imagen inmaculada del guanche, limitando el campo de la especulación antropológica a la determinación del mayor o menor grado de parentesco racial con los ancestros europeos.

Pero toda la historia de las teorías raciales en Canarias, disimulada con el trasfondo de un gigantesco galimatías de medidas craneales,

comparaciones lingüísticas, estereotipos psicológicos, perseguía, de hecho, responder a otra pregunta ¿Quiénes somos los canarios? Viera la respondió afirmando que los guanches eran los descendientes de los antiguos atlantes. De esta forma, otorgándoles esa noble estirpe, pudo hacerlos figurar con dignidad en la historia de las Islas, en la historia de la nueva sociedad, ya cristiana, ya europea que empezó a fraguarse tras la Conquista. Por su parte, Berthelot, y todos después de él, resolvió el problema estableciendo la continuidad biológica —y por lo tanto psicológica y moral— de los guanches en los canarios actuales. A partir de entonces, la única cuestión importante, la verdadera discusión, no fue la cultura y la historia de los guanches, sino la de raza como destino, la raza como esencia inmutable de lo fuimos, somos y seremos.

No bastó, por tanto, con establecer un linaje mitológico con los atlantes. Se imponía, inevitablemente, resolver científicamente la cuestión del origen de la raza guanche. Y, de nuevo, Berthelot aparece como el precursor del otro gran pilar de la antropología racial en las Islas y de la que, a la postre, ha sido la tesis primordial de la prehistoria canaria. Los guanches no fueron los descendientes de los atlantes; eran beréberes norteafricanos. Y una vez más, Berthelot se limitó a adaptar para Canarias las nuevas tesis antropológicas que sobre las poblaciones norteafricanas propagó la antropología y la etnología francesas en el primer tercio del siglo XIX. Tesis que en unos casos precedieron y siempre acompañaron la colonización francesa del Norte de África.

Los relatos de viajeros hasta finales del XVIII mostraban un complejo abigarramiento poblacional y social del Norte de África, a pesar del uso de denominaciones genéricas como las de moro. A comienzos del XIX, por el contrario, esta variedad etnográfica dio paso a una drástica simplificación étnica que terminó en la dicotomía árabe-bereber, de la que aun hoy tenemos patentes expresiones. Los beréberes, los “hombres rubios” del África septentrional, comenzaron a ser vistos y valorados poco antes de la conquista de Argelia como la raza autóctona norteafricana. Estos beréberes, presentados como buenos agricultores, que resistieron la

dominación árabe, que no practicaban la poligamia y que se mostraban sensibles a las ventajas de la civilización, constituyen, como afirmó Paul Topinard, «una raza que no debe ser confundida con la raza árabe por nuestros militares y legisladores. La raza beréber, la única realmente indígena, merece todas nuestras simpatías».

Berthelot, que aunque en Canarias generalmente ha sido visto y presentado como un científico ocupado en nuestra historia natural, pero que de hecho fue también un destacado agente francés, resaltó una y otra vez la tesis central del colonialismo francés en el Norte de África. En *Antigüedades canarias*, dice Berthelot: «Es al bereber al que referimos todas nuestras observaciones en nuestro estudio comparativo con los antiguos guanches de Canarias. Lo hemos mostrado de una forma tal que aparece en la Historia por su resistencia obstinada, su carácter enérgico, reuniendo todas las cualidades que le hicieron soldado, sobriedad, valor, y paciencia, firme en su amor a la independencia y con las fuerzas necesarias para combatir a las naciones más aguerridas. 'Este bereber, ha dicho uno de nuestros sabios etnógrafos —Topinard—, forma hoy en día la mayor parte de la población indígena de Argelia: ha resistido durante millares de años todas las invasiones; prosperando en presencia de una dominación destructiva y al mismo tiempo asimiladora, como es el islamismo. Este beréber constituye para Francia, en su gran colonia africana, un recurso lleno de futuro: los árabes se van, pero los bereberes permanecen'».

Además de esta consideración, la antropología física del XIX estableció que estos beréberes norteafricanos, descritos como blancos, rubios, de ojos azules, eran caucásicos que provenían de Europa y, por lo tanto pertenecían al mismo tronco racial. Desnegrizado, salido de la cuna europea, el beréber emergió inmaculado en su calidad de descendiente europeo. El noble origen de los guanches estaba, pues, nuevamente asegurado. Nuestros antropólogos lograron en ese proceso, no sólo demostrar científicamente que el guanche venía precedido de la más alta potencialidad racial, sino proporcionar ideológicamente el marchamo

europeo a nuestra real condición de criollos. En la euforia de los descubrimientos antropológicos, se cayó poco en la cuenta del alcance de la adopción de las tesis de la raciología y, en particular, del racismo al que inevitablemente conducía. Casi dos siglos de investigaciones antropológicas, de biologización de las culturas aborígenes, se reducen a esta simple y sencilla evidencia: el guanche es blanco y de origen europeo. Pero una evidencia aterradora en su simpleza y trágica en su sencillez. Incorporar al guanche, la raza guanche, al núcleo de la identidad canaria, y hacer que ésta además sirviera como primaria expresión de una sociedad moderna y avanzada, determinó la categórica afirmación de un parentesco de origen entre el guanche y los ancestros de los europeos. Pero esa identidad implicó la interiorización de las taxonomías raciales occidentales y fue el resultado del miedo de las élites criollas, que se fueron gestando en la expansión colonial, a estar en el lado de los marcados y no en el de los que marcan. Hemos de aceptar asimismo que construir esta noble estirpe para nosotros ha sido siempre inseparable de considerar a los árabes, a los indios, a los negros, a todos los “otros” como seres pusilánimes, inferiores e incapaces de civilización. Y tenemos muchos indicios de que así lo seguimos haciendo.

En el fondo, nunca hemos hablado de los guanches sino de nosotros mismos. La historia de los guanches no es otra que la de nuestra mirada narcisista: primero considerándonos elegidos de Dios y, a partir del XIX, autoconvenciéndonos de que la Naturaleza nos había favorecido para siempre con estar en lo más alto de la escala humana. De esta forma la historia de los guanches no es, en sentido estricto, una parcela de la historia científica de las antiguas poblaciones insulares, sino una historia de trasiegos constantes entre ciencia, política e ideología. Nunca nos ha interesado el pasado de los guanches por sí mismo, sino su pasado como la proyección esencial y auténtica de lo canario. Convertido en el arquetipo canario por antonomasia, el guanche no ha sido nunca un asunto del pasado sino un problema del presente y del futuro.

Desde esa perspectiva, quizá podamos evaluar en toda su complejidad la afinidad por los beréberes en Canarias, para determinar en qué medida nos atrae su deseo de libertad, de independencia, nuestro supuesto parentesco ancestral o si esa simpatía no contiene también una dosis de amargura destilada a partir de nuestro real y viejo temor por los árabes. Quizá junto a nuestro sincero sentimiento por el sufrimiento de los bereberes convive una necesidad de exorcizar la conquista árabe, no del Norte de África, sino de Europa.

Pero ni siquiera esta simpatía por los beréberes, blanca e higiénica, esto es, colonial y racista respecto a los árabes, es suficiente ahora que nos hemos convertido en estos tiempos posmodernos, simultáneamente, en ultraperiferia y frontera de Europa. La nueva situación parece estar requiriendo un replanteamiento de nuestros orígenes en el que, al parecer, los beréberes no parecen servirnos bien para este propósito. Paralelo al renovado prestigio del Mediterráneo —europeo—, de sus culturas clásicas, sus valores culturales, incluso hasta sus alimentos y su dieta, en los últimos años la arqueología canaria se ha decantado por explorar los orígenes mediterráneos de las antiguas culturas canarias. Ciertamente, tiene ahora en su seno encendidas polémicas sobre si el poblamiento original de las Islas se lo debemos a romanos, fenicios, púnicos, cartagineses... Estas hipótesis fueron de hecho formuladas con mayor o menor grado de especulación en el siglo XIX, pero ahora están siendo objeto de importantes esfuerzos de investigación. Pero a pesar del abierto enconamiento, y también del enfrentamiento subterráneo, las nuevas reinterpretaciones sobre los orígenes de los antiguos canarios tienen el denominador común de depender de algún putativo ancestro europeo, o más elegantemente, de alguna cultura en mayor o menor medida incluida en alguna etapa de la historia antigua de Europa. Pero, al igual que en tiempos pasados, esto no parece que esté traduciéndose en un esfuerzo de investigación fuera de las Islas, para conocer aquellos lugares de donde se supone partieron nuestros ancestros ni, lo que es más preocupante, sin siquiera cuestionar los presupuestos epistemológicos y los principios teóricos que desde la Modernidad

han mediatizado toda especulación sobre los orígenes de pueblos y culturas. De esta forma, la continuidad de esta obsesión por los orígenes, un engranaje fundamental que la máquina del racismo y el nacionalismo introdujo hace ya mucho tiempo, no hace sino reproducir y propagar los mitos, los valores y la narrativa de la ciencia colonial en plena era poscolonial.

Pero sea cual sea el destino de los guanches en el futuro del imaginario de los canarios, hemos de aceptar que al igual que no es la nación la que hace surgir al nacionalismo, sino que es el nacionalismo el que crea la nación, y al igual que no es la raza la que degenera en racismo sino que es el racismo el que inventa la raza, no fueron los guanches los que abrieron la posibilidad de una arqueología y una antropología en Canarias, sino que fueron éstas las que crearon a estos aborígenes para nosotros. Por tanto, en realidad el guanche nunca existió; el guanche cobró vida sólo cuando, en nuestra imaginación histórica, antropológica, arqueológica, social, cultural y política hicimos del guanche la imagen arquetípica de lo canario, la preeminente encarnación de nuestro autorretrato. El guanche, en definitiva, fue una invención para proporcionar unos ancestros premodernos a la moderna idea de una nación canaria, el resultado de la asimilación por las élites de las Islas de las ideologías racistas y nacionalistas europeas como un dispositivo de hegemonía social.

Una mirada, incluso superficial, a la historia de la arqueología y la antropología en Canarias permite asegurar que, desde sus inicios, han estado atravesadas por el sistemático recurso al aborigen como legitimador de las diferentes políticas identitarias, sean estas europeístas, españolistas, africanistas o canaristas. Esto es, la arqueología y la antropología no han sido sencillamente disciplinas que se vieron mediatizadas y atravesadas por los imperativos sociopolíticos impuestos por la política, sino prácticas discursivas que, presentadas como ciencias, siempre han formado parte de los procesos de legitimación de las distintas políticas identitarias. Las conexiones entre arqueología y política son, entonces, patentes a lo largo de la historia canaria, pero ¿estamos por fin liberados de la

mediación de la política y ahora hacemos ciencia y no ideología? Todo indica que los requerimientos de la política a la arqueología no han desaparecido; sencillamente, han cambiado de orientación. Y no es que la arqueología se haya ido adaptando a los vaivenes de la política; es, más bien, que arqueología y política han ido creando, juntas, los vaivenes ideológicos con las distintas “verdades” sobre el pasado remoto de las Islas.

Pensar que las conexiones de la arqueología y la política en el establecimiento de los orígenes de los canarios son ya parte del pasado y no de las prácticas actuales de la arqueología, sólo contribuye a convertir la historia de la arqueología y la antropología en un fetiche sobre el que descargar todos nuestros males teóricos. Así, por ejemplo, es más que ilustrativo que muchos de los arqueólogos franquistas y mucho de sus postulados sigan sirviendo, todavía hoy, no para justificar la españolidad de Canarias, sino, paradójicamente, para avalar algunas de las variantes del antiespañolismo. Aquí está, desde luego, el verdadero triunfo del colonialismo: seguir pensando, en plena era poscolonial, con las viejas categorías de los colonizadores.

El problema de los orígenes de los antiguos canarios nunca fue, en sentido estricto, un problema científico, sino una demanda de la política. Determinar los orígenes no fue una preocupación de la ciencia retomada oportunistamente por la política, fue una exigencia de la política a la práctica científica. Y esta exigencia no fue, no ha sido otra que la de sancionar las sucesivas manifestaciones del nacionalismo y el racismo. Con la antropología y la arqueología del XIX, la de una protonación canaria surgida de la cuna europea; con los arqueólogos franquistas, la de la nación española con sus sueños imperiales; con la de la actual arqueología, la de la nacionalidad canaria entendida como un conglomerado de insularidades atlánticas en la ultraperiferia europea. Y así se han ido sucediendo distintas teorías del poblamiento original de las Islas. Primero fue la tesis del CroMagnon francés, luego algunos incluso llegaron a defender también ascendientes alemanes o vascos. Durante el franquismo se abrió camino la idea de una procedencia

ibero-mauritana. Pero todos estos ancestros putativos no fueron otra cosa que consecutivas reencarnaciones de la pureza racial del hombre blanco europeo. Reencarnaciones con las que las élites canarias se han ido identificando a lo largo de la historia para, precisamente, blanquear, europeizar y cristianizar, en suma, para purificar su propia naturaleza mestiza y criolla.

Toda la discusión sobre los orígenes de los guanches no ha sido, a la postre, más que un capítulo del orientalismo en el Norte de África, arrancando con el colonialismo francés, que presentó la historia de esta región como la de un feroz enfrentamiento entre dos razas, la árabe y la bereber, al tiempo que propagaba la idea de una dominación árabe sobre los bereberes, considerados como los verdaderos nativos de esas tierras. Establecido este patrón colonial, Canarias, de la mano de Berthelot y de los continuadores locales y foráneos de sus tesis raciológicas, arqueológicas y filológicas, entró a formar parte de la historia del orientalismo, aunque, ciertamente, en las Islas hemos permanecido ignorantes de ese mérito tan poco honroso. Si lo que queremos es que la arqueología y la antropología nos determinen nuestros orígenes étnicos, estas disciplinas seguirán siendo “política por otros medios”. Si, por el contrario, lo que queremos es entender mejor por qué elegimos unos orígenes y no otros quizá haya una oportunidad para la arqueología y la antropología como herramientas reflexivas sobre lo que fuimos, somos y seremos. Con todo, el guanche no ha sido el único arquetipo identitario en Canarias durante la modernidad. El campesino, en las Islas, referido como “mago” o “maúro”, acompañó al aborigen en la conformación del imaginario étnico de los isleños.

MAGOS Y MAÚROS EN LA ARCADIA RURAL

El mago, el maúro, ha representado, heredando las más atávicas cualidades de los guanches, la encarnación de lo canario. El campesino concentra buena parte del imaginario insular, desde ser visto como la viva expresión del primigenio vínculo con la tierra a su consideración como depositario de las auténticas costumbres y tradiciones. Pero esta elevación del campesino como diacrítico étnico, como rasgo identitario, no es en absoluto una característica

peculiar de la etnicidad canaria. De hecho, históricamente no ha sido otra cosa que la mímesis de los procesos y mecanismos que dieron lugar y consolidaron al nacionalismo en la Modernidad.

Las naciones, aunque imaginadas a sí mismas como viejas, son de hecho fenómenos históricos modernos. La ideología nacionalista emergió en Europa y en la diáspora europea en América en el periodo de la Revolución Francesa. Si bien los nacionalismos son frecuentemente tradicionalistas, en el sentido de que glorifican y recodifican la antigua tradición compartida por los ancestros y los miembros de la nación, no necesariamente recrean esa tradición. En el contexto de la modernidad, las identidades nacionales están enraizadas con los procesos de industrialización y urbanización, y por esta razón, el nacionalismo está frecuentemente asociado a las clases medias urbanas que añoran la “auténtica cultura nacional”. Folklore, costumbres, alimentos... se convierten en símbolos nacionales para gentes que, precisamente, no han crecido o que no han sido educadas en esas costumbres. Son por tanto los habitantes de la ciudad, más que los propios campesinos, los que deciden qué elementos de la cultura campesina deberán formar parte de la “cultura nacional”. Estos elementos reinterpretados de la cultura campesina son utilizados en el medio urbano como evidencias de la distintividad de la nación, como la expresión genuina de que quienes comparten esos rasgos conforman un pueblo, una nación. Así, la idea de la solidaridad rural-urbana, característica del nacionalismo, es una significativa “innovación política” de la modernidad, como señaló Ernest Gellner. Antes del nacionalismo, las clases dirigentes eran cosmopolitas y la idea de que la aristocracia pertenecía a la misma cultura que los campesinos, debió ser vista como ideológicamente abominable y socialmente incomprensible. El nacionalismo, por el contrario, afirma la solidaridad entre los asalariados y los capitalistas, entre los ricos y los pobres. En el nacionalismo, el principio de exclusión viene definido únicamente por las fronteras de la nación, es decir, por las fronteras establecidas por quienes pretendidamente comparten la misma cultura. Fue entonces, en ese contexto de expansión del nacionalismo, que el campesino se convirtió en el arquetipo de la

cultura nacional, en el portador de las esencias, en el vínculo con la tierra, con el país, en las raíces de la tradición.

Importado a Canarias en la Modernidad, este modelo hizo eclosionar la imagen del mago. Pero aquí es importante señalar que el mago no fue nunca el peón de la platanera, el jornalero del tomate ni, más recientemente, el trabajador del invernadero. Aparte de que es genéricamente masculino, el mago es más bien la idealización del pequeño propietario, que cultiva los productos de la tierra y, últimamente también, una suerte de ecologista cuyas prácticas agrícolas son, para muchos, claras precursoras del desarrollo sostenible.

Este campesino ha sido el más notorio arquetipo del canario, el principal resorte de la identidad del isleño. Pero la elaboración histórica de esta imagen idealizada de las gentes y de la vida rural es de una clara naturaleza política y no el resultado de una decantación secular de una supuesta esencia de lo canario. A esta construcción ha contribuido de manera excepcional la intelectualidad canaria, desde los artistas a los científicos sociales. Y es en este punto donde, de cara a una interpretación más reflexiva de los procesos identitarios en Canarias, no deberíamos perder de vista el alcance ideológico-político y cultural de haber convertido al campesino en un privilegiado objeto de estudio para las ciencias sociales.

No podemos detenernos aquí en una reconstrucción de este proceso; pero se puede decir de forma genérica que la imagen que las ciencias sociales y las humanidades han elaborado de los campesinos es una continuación de la que en su día se hizo del salvaje o del primitivo, una imagen que está en la base de nuestra histórica incomprensión tanto de los “otros” no europeos como también de los “otros” europeos, tanto de los salvajes como de los campesinos. El antropólogo Johannes Fabian ha puesto de relieve algunas de las claves esa incomprensión, enfatizando que la relación de Occidente con otros pueblos ha estado basada en una concepción de la cultura enfocada primariamente con el pasado.

Para Fabian hay tres dicotomías que han prevalecido desde la Ilustración: civilizado/salvaje; presente/pasado; sujeto/objeto. Y estas oposiciones están basadas en asunciones de distancia temporal. «Generalmente hablando, dice Fabian, la antropología parece haber sido un campo de conocimiento cuyo discurso requiere que su objeto —otras sociedades, algunas de ellas pertenecientes al pasado, pero la mayoría existiendo contemporáneamente en el presente— sea alejado, separado de sus sujetos no sólo en el espacio sino también en el tiempo. Dicho más concretamente, pertenecer al pasado, a no ser todavía lo que nosotros somos, es lo que hace a “ellos” el objeto de nuestras ‘explicaciones’ y ‘generalizaciones’».

Fabian localiza en este «alocronismo» —la inclinación a constituir al “Otro” como objeto científico por medio de la negación de su contemporaneidad—, el principal problema para la comprensión intercultural. Estas lúcidas reflexiones de Fabian se pueden extrapolar a un objeto de estudio por el que todas las ciencias sociales han mostrado gran interés y dedicado gran atención: los campesinos En buena parte de los estudios campesinos se puede apreciar esa sistemática tendencia al alocronismo. Así se explica por qué en el grueso de esta literatura, sólo ha interesado de los campesinos que recuerden su pasado y no que hablen de su presente, y cómo esto ha sido imprescindible para construir una imagen idealizada del campo, de la vida rural y de sus gentes. De esta forma, con las memorias de los campesinos se fue elaborando todo el repertorio de tradiciones y costumbres “auténticas”, atemporales y expurgadas de toda contaminación moderna. Al final, interesarse sólo por el pasado de los campesinos se ha convertido en una de las más sobresalientes expresiones de la nostalgia académica.

Al tratar desesperadamente de recoger las memorias de los viejos campesinos porque, nos dicen, se mueren y con ellos se llevan sus memorias, olvidamos por completo la cultura viva de esas gentes; sólo les hacemos recodar lo que los investigadores a priori consideramos como social o culturalmente relevante, interesante o

digno de registro histórico o etnográfico. Desinteresándonos por su vida en el presente, negándosela, los tratamos, de hecho, como muertos vivientes. No los consideramos como lo que son, contemporáneos nuestros, sino que los forzamos a seguir viviendo en el pasado, a estar fuera de “nuestro” tiempo. En lo que incluso podría ser calificado de crueldad moral, no les permitimos olvidar para seguir viviendo, como todos necesariamente hacemos; obligándoles a recordar, a sólo recordar, aceleramos su muerte social.

Entonces debemos sopesar más detenidamente a qué y con qué prioridades dedicaremos nuestros esfuerzos de investigación. Al estudio del pasado *per se*, a patrimonializar y a musealizar el pasado, o a estudiar un presente, desde luego preñado de pasado pero ciertamente híbrido y contingente. Al pasado perdido o al pasado que sigue vivo en el presente. En otros términos, debemos decidir entre conservar el pasado de la gente con arreglo a los criterios de lo académicamente relevante o contribuir a que la gente no viva el presente como una discontinuidad con su pasado, como un abismo entre la tradición y la modernidad. Para este objetivo, sin duda es imprescindible que abandonemos el exotismo, la nostalgia, la distinción entre tradiciones auténticas e inauténticas y la imposición de nuestros juicios estéticos a la hora de valorar las manifestaciones de la cultura popular.

Desde esta perspectiva, quizás debiéramos entonces reconsiderar las ideas sobre la nostalgia. La nostalgia, la bestia negra del grueso de la ciencia social, la responsable de la amnesia colectiva, la que tergiversa la historia, la mercancía por antonomasia en el negocio de la comercialización del pasado, resulta que también está presente en la academia, entre los investigadores; precisamente en los que más la critican. Luego el desprecio de la academia por la nostalgia es, en realidad, el desprecio de la nostalgia de los otros, de la gente, para proteger la suya propia. Por lo demás, y paradójicamente, la nostalgia en muchos sectores populares se puede entender precisamente como una respuesta a la amnesia social, que amenaza a las memorias colectivas de esos sectores

ante el monopolio de la interpretación del pasado y la historia por los grupos dominantes. En esa medida, se impone ser contrarios a sólo considerar perniciosa la nostalgia de los de abajo para, así, salvaguardar la de los de arriba. Esto es, no podemos ser antinostálgicos, debemos ser anti-antinostálgicos.

Son precisamente esas costumbres y tradiciones campesinas las que conforman el núcleo de la cultura popular y que, en las últimas décadas, se ha convertido en el principal asunto de los estudiosos y gestores del patrimonio cultural. Pero el patrimonio cultural es ante todo un particular terreno de interacción entre locales y turistas, una genuina “zona de contacto” en la que son constantemente negociadas las identidades culturales.

L OS TURISTAS EN EL PARQUE TEMÁTICO

Los turistas en el parque temático.

Hoy en día todo el mundo parece celebrar algún tipo de patrimonio. Tenemos ahora tantos y tan diferentes pasados que celebrar que su reivindicación casi ha alcanzado niveles de fiebre necrofílica. Hay tres factores cuya interconexión han desencadenado esta proliferación de patrimonios en la sociedad posmoderna. Por una parte, el “revival” étnico en el contexto de la globalización; por otra, el turismo y, finalmente, la comercialización de la nostalgia, una sobresaliente modalidad del consumo contemporáneo.

De todo lo heredado del pasado seleccionamos “nuestro patrimonio”. Entendido como el núcleo de la identidad, cederlo a otros siempre fue impensable. Pero conforme las sociedades han ido siendo cada vez más dependientes de las redes económicas y de comunicación internacionales, el patrimonio se ha ido transformando también en un recurso político y económico. La defensa de los patrimonios culturales supone sin duda una respuesta, una resistencia frente a la uniformización mundial de las pautas de consumo, de los comportamientos sociales. Pero, paradójicamente, el turismo es el principal consumidor de los lugares históricos y patrimoniales, que son creados, recreados o inventados para satisfacer sus demandas. Creemos tener un

patrimonio que mostramos al turismo pero, de hecho, es el turismo el que nos empuja a construir el patrimonio. Así, el patrimonio utilizado como recurso turístico no consiste tanto en dar a conocer a los turistas los rasgos identitarios locales como en adaptarlos a sus expectativas. Al comercializarlo, las gentes locales terminan siendo ellas mismas turistas que consumen lo que, por definición, les es propio e inalienable. El patrimonio cultural es uno de los principales recursos de la industria turística; de hecho, el patrimonio sería inconcebible sin el turismo. Pero incorporado al sistema turístico, está sometido a las particulares dinámicas de esta "industria" y hoy su comercialización constituye un complejo sistema de interrelaciones entre las comunidades locales, los productores y gestores y los consumidores —turistas—.

Pero obviamente, el patrimonio, que recurre al pasado para glorificar el presente, juega un importante papel en la construcción social de las identidades colectivas. Y al igual que éstas, está sometido a un proceso constante de transformaciones y recreaciones en función de las condiciones cambiantes de la realidad social. Lejos de ser, como ha venido siendo generalmente aceptado, un legado inmutable de las generaciones pasadas, el patrimonio es siempre una reinvención del pasado que atiende a los criterios del presente, a lo que es visto como valioso del pasado en el presente. Pero, por otra parte, y a diferencia igualmente de lo comúnmente admitido, el patrimonio cultural no consiste en un repertorio fijo de inmuebles, artefactos y tradiciones "auténticas", sino que es potencialmente ampliable a cualquier cosa del pasado. En la sociedad contemporánea, y especialmente dentro del sistema turístico, esto se ha traducido en la proliferación de "pasados" inventados, imaginados, recreados... extendiendo la nostalgia por los viejos lugares, por los objetos antiguos, por las "tradiciones", que antes sólo afectaba a las clases altas, a todos los grupos sociales. De una u otra forma, consumimos pasado con arreglo a las exigencias de las industrias turística y del patrimonio. La comercialización de la nostalgia, uno de los resortes clave del turismo cultural, abre así un importante campo de negociación social, marcado por la tensión entre los procesos de uniformización sociocultural a escala global y

las respuestas de las comunidades locales frente a esa homogeneización. Esta tendencia a consumir el pasado es, según John Urry, uno de los principales pivotes de la industria turística. El turismo explota así unos de los hábitos culturales característicos de las clases medias, fomentando la restauración, la conservación y la recreación ficticia de los atributos étnicos.

Sin duda, Dean MacCannell estaba en lo cierto cuando afirmó que «La sociedad global acepta a los grupos minoritarios en la medida en que se contenten con ser imágenes 'auténticas' de sí mismos; hace ahora con admiración lo que ya hacía antes con perros y fusiles. La retórica de la hostilidad ha sido sustituida por la del aprecio, lo que ensancha de manera espectacular el campo de los potenciales explotadores. Ahora los negros explotan a otros negros, los indios a otros indios, etc., todo ello con buena conciencia y en nombre del desarrollo y la conservación de las culturas».

Inmigrantes o la identificación del Mal

La comercialización de la nostalgia —los nativos vendiendo su patrimonio cultural y los turistas consumiéndolo—, es el nombre del negocio. Atraídos por su auge han llegado los que antes estaban lejos en el espacio y en el tiempo. Y no han venido de visita sino, según parece, para quedarse. Lejos de cualquier noción pretendidamente aséptica, el inmigrante es un concepto básico en nuestra economía de la diferencia, una parcela esencial en la gestión de los recursos del imaginario colectivo.

En su lugar de origen, y por tanto antes de serlo, el inmigrante es el "Otro" fuera de nosotros; aquí, es el "Otro" dentro de nosotros. El "Otro" fuera es imprescindible para afirmar lo que somos: nuestra identidad se define, básicamente, no en afirmar lo que somos, sino en afirmar que no somos como ellos. Pero cuando el "Otro" llega, cuando lo tenemos dentro, es un intruso que amenaza con romper esa "lógica" de la diferencia y, en consecuencia, con desbaratar lo que somos. Este es el peligro que todos, "nosotros", en el fondo, estamos empeñados en conjurar. Exhibimos distintas y muchas veces encontradas identidades o, mejor dicho, tenemos muchos

“otros”; pero entre ellas una muy conspicua es la que nos permite imaginar un “nosotros” diferente a un “ellos”, los inmigrantes. Y esa identidad es la que está haciendo posible que el inmigrante sea ahora, por antonomasia, la encarnación del “Otro”. Sin embargo, este “Otro” inmigrado es particularmente incómodo para nuestra manera de establecer y organizar las diferencias. Si necesitamos a los “otros” para determinar lo que somos, eso implica que los “otros” pueden tener identidades distintas a la nuestra. Estamos prestos a admitirlo. Lo que nos resulta inimaginable es no tener identidad. Tenemos miedo de las identidades de los “otros”, pero ese miedo llega a convertirse en pánico cuando los “otros” no tienen identidad. Pero no se trata que de ellos tengan una identidad, sino de que necesitamos que la tengan para poder identificarlos.

Unos para explotarlos, otros para saciar su cólera racial, otros para exhibir su filantropía, otros para celebrar y hermanar un mundo multiétnico, multirracial, multicultural, en fin, otros para convertirlos en un atractivo campo de investigación académica, todos necesitamos identificarlos. Así que ponemos en marcha la gran máquina de fabricar diferencias. La primera identificación es obvia, aunque paradójica: los identificamos porque no tienen “papeles”, porque no tienen identidad. Sin embargo, el resultado es, a pesar de todo, satisfactorio: al identificarlos, los marcamos —no tienen “papeles”—; al marcarlos, los diferenciamos —no son como nosotros—; al diferenciarlos, los excluimos —no tienen nuestros derechos—. Pero la máquina de fabricar diferencias, que tenemos a pleno rendimiento, requiere más identidades como combustible. En tanto no podemos concebir ni aceptar la no identidad de los inmigrantes que logran quedarse, nos apresuramos a otorgarles unas, entresacadas de nuestra bien nutrida despensa de estereotipos étnico-racial-sexual-religioso-psicológicos. El Mal está así, cuanto menos, etiquetado: son magrebíes, norteafricanos, subsaharianos, negros, sudacas... Y estos conceptos ya nos bastan para reconocerlos con total precisión.

Pero, ¿no es manifiesto que son distintos a nosotros? ¿No es una evidencia incontrovertible? Ciertamente. Pero lo son antes de llegar

en las pateras, antes de emprender el viaje, antes de pensar en la emigración, antes de sucumbir en la miseria, antes incluso de nacer. Claro que son diferentes: pero esas diferencias no son las que ellos establecen, sino las que se derivan de haberlos identificado previamente. Ellos no tienen poder para elegir en qué se diferencian de nosotros, somos nosotros los que tenemos el poder para hacerlos diferentes. Son distintos porque son el producto de esa máquina gigantesca de crear diferencias, que aquí necesitamos para consumirlos como mano de obra barata, dianas del odio, exvotos para expurgar la mala conciencia o materia prima para elaborar y probar modelos de ingeniería social. Y, en este terreno, señalar que también hay una inmigración "legal" que causa problemas demográficos y sociales no deja de ser un cándido recordatorio para no olvidar las diferencias pendientes con el resto de nuestros "otros" domésticos. Pero con estos "otros" compartimos muchas cosas en común: o hablamos la misma lengua, o tenemos el mismo pasaporte, o también son europeos o, más genéricamente, también son blancos. Así que no son, de hecho, verdaderos inmigrantes. Es obvio que, en comparación con los "legales", los auténticos inmigrantes no constituyen un problema demográfico, salvo que consideremos como tal el hacinamiento en los centros de acogida-deportación. Suponen algo mucho más grave: una amenaza real para nuestro imaginario colectivo, para las esencias de nuestra sacrosanta identidad. Por eso todos estamos de acuerdo en erradicar el "Mal"; por eso los identificamos a todos con el nuevo nombre de Lucifer: inmigrante, vagabundo.

Pero estamos atrapados en un contrasentido: tras los discursos para extirpar ese "Mal" se esconde la imperiosa necesidad de crearlo para poder afirmar, frente a él, que nosotros somos el Bien. Así, mientras sigamos viéndolos como diferentes existirá el "problema" de la inmigración. Sólo dejará de ser un problema si se rompe esa lógica de la diferencia. Y si los queremos considerar como iguales sólo cabe la renuncia a identificarlos como diferentes. Pero ¿Quién necesita identidad? ¿Para qué? Son preguntas que por lo general tienen rápidas y concluyentes respuestas: todos necesitamos identidad, y la necesitamos para afirmar lo que somos. Tras esta

rotundidad, no se repara en que el propio concepto de identidad no es definido ni en que el significado y consecuencias de su afirmación quedan sin precisar.

Dado que todos reivindicamos o celebramos alguna identidad, estamos convencidos de que tener identidad es consustancial al hecho mismo de existir. Admitimos, desde luego, que hay muchas identidades y valoramos a unas más que a otras. Reconocemos también que hay mejores y peores modos de defenderlas. Pero todos estamos de acuerdo en que, de una u otra forma, la identidad es imprescindible para dar sentido a nuestras vidas, individual y colectivamente. En esta convicción, las identidades son vistas como algo básico, esencial, un universal cultural, una característica panhumana. Y así, naturalizadas, son asumidas como fijas, permanentes e inmutables.

Este esencialismo, en el que se han basado los discursos y las políticas identitarias sociales, raciales, étnicas, nacionales, no sólo supone una visión distorsionada de las viejas identidades sino que, sobre todo, es incapaz de explicar la variedad, fluidez y fragmentación de las identidades contemporáneas. Hombremujer, blanco-negro, colonizador-colonizado, entre otros muchos, han sido los pares de opuestos que llegaron a constituir esa suerte de lógica binaria sobre las que el pensamiento moderno hizo descansar toda su concepción de la identidad. Pero la criba deconstructiva del posmodernismo, feminismo, antirracismo y anticolonialismo, se ha encargado de que esas maximalistas oposiciones sean hoy meras antiguallas teórico-políticas. Por lo demás, también sabemos ya, y contra todas las formas en las que comúnmente son invocadas, que las identidades sólo pueden construirse a través de su relación con el *otro*, con lo que no es. Así, y en todos los terrenos, la constitución de una identidad implica el establecimiento de una diferencia, y el éxito de su afirmación estriba en su capacidad de excluir, de dejar fuera al otro. Paradójicamente, es justo la negación del otro la que posibilita la expresión *positiva* de una identidad. Pero, dependiendo de definir al otro para su constitución, las identidades son siempre

relacionales, inestables e incompletas, imposibilitando de hecho su establecimiento como algo propio, esencial, auténtico y original.

En la posmodernidad han proliferado un sinfín de identidades y diferencias. En un mundo diaspórico y fluido, las identidades actuales, a pesar de las apariencias —fundamentalismos incluidos— son múltiples, provisionales, fragmentarias, híbridas. Sin embargo, el principio identitario sigue ocupando un lugar central en los discursos y las prácticas políticas. La celebración de las diferencias es una de las guías maestras para la acción en muchos movimientos sociales alternativos y de resistencia a la globalización tecnoeconómica, a la uniformización social y a la homogeneización cultural.

Y es precisamente aquí donde todas las políticas de la identidad deben ser repensadas y reevaluadas. En buena medida, las políticas de resistencia contemplan la irrupción de múltiples identidades y el florecimiento de las diferencias como la definitiva forma de superación de la lógica maniquea de la supremacía blanca, masculina y occidental que caracterizó el mundo moderno. ¿Pero no son también la eliminación de las fronteras fijas de los viejos estados-nación, la fluidez, las identidades híbridas, la movilidad, las condiciones necesarias de las nuevas formas de acumulación capitalista del mercado mundial y de las nuevas formas de dominación y de poder? ¿No está entonces, el poder, los poderes —abandonando ya el viejo modelo de soberanía política— empujando en la misma dirección? De ser así, limitarse a la crítica de las antiguas formas y políticas de la identidad sólo contribuye a allanar el camino a las nuevas formas de dominio. Por otra parte, seguir organizando la acción política bajo la categoría de la identidad, no hará sino reproducir la lógica de la diferencia, la constante negación del otro que, a la postre, termina siendo una política de resentimiento. Atrapada en esa lógica, la fetichización de la diversidad y la diferencia convierte, finalmente, a las identidades de los subordinados en más marginales y más oprimidas.

Desde luego, la identidad es, y probablemente será, un importante terreno para muchas luchas populares, pero hay buenas razones para pensar que lo que fue políticamente progresista hace unas décadas puede estar convirtiéndose en su opuesto, justamente en una estrategia de la política dominante. Lo que está por delante en la práctica política y en la teoría no es establecer qué identidades, quién las necesita y para qué, sino la propia validez del principio identitario. La cuestión siempre ha sido si tenemos mucha o poca identidad; pero quizás sea o debiera ser la de si es o no necesario tenerla.

A estas alturas, quizás debamos retomar algunas de las consideraciones iniciales sobre la forma en el que nuestro sentido común histórico ha presentado este trasiego de categorías culturales, imágenes, arquetipos y diacríticos étnicos. Ese sentido común histórico nos dice que un archipiélago, las Islas Canarias, fue habitado por un pueblo, los guanches. Cinco siglos ha, conquistadores y toda suerte de colonos que llegaron en busca de tierra y fortuna, se mezclaron con los nativos y forjaron un nuevo pueblo, los canarios. Con el tiempo, viajeros que informaron de las bondades de estas Islas abrieron el camino a miles de turistas que alteraron la vida y las costumbres de los canarios. Por último, parias de toda índole, huyendo de la miseria de sus países, recalaron en las Islas, poniendo en peligro, junto a los “guiris”, la sostenibilidad y el futuro de este territorio.

Pero quizá la historia sea justo al revés. En el comienzo llegaron gentes, ciertamente en distintas épocas y de distintas procedencias —primero de África y luego de Europa— que colonizaron las Islas. A lo largo de siglos estos inmigrantes conformaron un pueblo y una sociedad que, en parte como resistencia, en parte como concesión, pero siempre en relación con los que estaban de paso, con los turistas, crearon al mago como la encarnación de la canariedad e inventaron al guanche como la esencia atávica y distintiva del isleño. Y los inventaron —al mago y al guanche—, los canarios para legitimar su identidad política y su soberanía territorial y los turistas para consumirlos como productos étnicos. Con el tiempo, los

colonos y turistas, gentes de carne y hueso, ven amenazados a sus magos y guanches —ficticios, limpios e inmaculados—, con la llegada de otros nuevos inmigrantes, éstos ahora no de carne y hueso sino de hueso y carne. Y una nueva alianza parece estar forjándose: los nativos-turistas y los extranjeros-turistas en defensa de sus imaginarios frente a los extranjeros-inmigrantes que quieren imaginarse ser nativos o turistas. De tal forma que ahora una nueva dicotomía está servida; como dice Bauman, o somos turistas o somos vagabundos (inmigrantes).

Esta es la oposición fundamental de la sociedad posmoderna. Como dijo Bauman en *La globalización. Consecuencias humanas*, «paradójicamente, la vida del turista es tanto más soportable, incluso placentera, por cuanto se ve acosada por la alternativa uniformemente aterradora de la existencia vagabunda. En un sentido igualmente paradójico, interesa a los turistas que esa alternativa sea terrible y abominable a más no poder. Cuanto menos apetecible es la suerte del vagabundo, más sabrosas son las peregrinaciones del turista… Si no hubiera vagabundos, los turistas tendrían que inventarlos. El mundo de los viajeros los necesita a ambos, y los necesita unidos: atados por un nudo gordiano que aparentemente nadie saber desatar, y nadie tiene (ni busca) una espada para cortarlo». Canarias es, como pocos lugares en el mundo, donde ese nudo gordiano está mejor atado. Frente a lo extranjero, frente a los guiris y los inmigrantes muchos creen que la respuesta más racional consiste en reafirmar la identidad; conservar “lo nuestro” para no desarraigarnos. Pero, como nos hizo ver José Bergamín, «Buscar las raíces es una manera subterránea de andarse por las ramas».

2015

EL GUANCHE COMO FANTASMA MODERNO O CÓMO LA HISTORIA DE LOS ORÍGENES ESTÁ SIEMPRE POR ESCRIBIR

Los primitivos, si alguna vez los hubo, desaparecieron. Sin embargo, han tenido una recurrente presencia a lo largo de toda la

modernidad. Las historias de los que desaparecieron pero siguen de alguna forma entre nosotros, de la presencia de lo que está ausente, son por antonomasia historias de fantasmas. Siempre hemos estado rodeados de fantasmas, incluso ahora algunos se han atrevido a vislumbrar un giro espectral en las ciencias sociales para poder atender a la proliferación de todo tipo de fantasmas, dentro y fuera de nuestras cabezas. Algo que, sin duda, ya hace tiempo inauguró Marx cuando comenzó a ver como una forma de fetichismo el espectáculo fantástico y monstruoso de la alienación del mundo de las mercancías que conjura el capitalismo y al capitalismo mismo como una gigantesca fantasmagoría.

En el caso concreto de los fantasmas de los primitivos, ésta es una historia ligada al nacionalismo y el racismo, dos de las más notables ideologías que han definido a la Modernidad. Como es notorio, ésta a su vez es una historia con muchos protagonistas en muy diferentes escenarios; los indígenas de Canarias, sus orígenes y vicisitudes históricas, proporcionan uno de esos escenarios particularmente llamativos.

Dean MacCannell (2003) propuso que los turistas, desencantados por la aparente inautenticidad de sus vidas, persiguen tener experiencias más “reales”, como visitar culturas percibidas como más tradicionales, pero que, sin embargo, lo que realmente encuentran es una «autenticidad escenificada». La ejecución de danzas tradicionales o las demostraciones de fabricación de artesanías, por ejemplo, no serían sino representaciones organizadas por los locales para satisfacer las demandas y deseos de los turistas y constituirían, en tanto que dramatizaciones, performances comerciales realizadas en el «escenario turístico». MacCannell asevera al mismo tiempo, que ya los cínicos turistas posmodernos saben que todo es pura representación e intuyen que la autenticidad está fuera del escenario turístico; que, en consecuencia, debe estar escondida «entre bastidores», allí donde los locales, los nativos viven y trabajan realmente. No sabemos si alguna vez existieron los primitivos, pero es seguro que aquellos que presumimos son sus descendientes hace tiempo que han

dejado de serlo. Son ya exprimitivos, constantemente autoexotizándose, autorepresentándose a sí mismos como nativos. Aun así, siguen atrayéndonos precisamente porque creemos que todavía conservan algo auténtico, una autenticidad que nosotros creemos haber perdido en algún momento desde que nos fuimos convirtiendo en ciudadanos modernos.

De forma que ellos ahora están aquí con nosotros, vivos, con sus cuerpos, pasiones, emociones y sentimientos, pero nosotros los vemos sobre todo como encarnando una ausencia, como portando ese algo desaparecido que retorna del pasado. Para nosotros, ellos constituyen, en suma, la presencia de una ausencia. Los vemos como pertenecientes a otro tiempo, como detenidos en algún momento de la historia. La cuestión es que cómo estando vivos, sirviéndonos las copas, fotografiándolos, escenificando su propia cultura, estando con nosotros en el presente, podemos considerar que viven como en un tiempo pasado. Esta es una cuestión sumamente compleja; de hecho, en ella se subsume toda la historia del colonialismo, toda la historia de la expansión occidental y, al tiempo, remite a la constitución misma de la cultura moderna. Algo a lo que Johannes Fabian (1983) denominó alocronismo, la compulsiva tendencia moderna a no reconocer la contemporaneidad de los “otros”. No obstante, podemos intentar, desde luego perdiendo muchos matices, establecer las principales bases sobre las que se han sostenido las diferentes historias de las relaciones de occidente con los “otros” —o, si no se quiere recurrir a eufemismos, con los no europeos, los no blancos y los no cristianos—. Estas son historias de relaciones de poder asimétricas en las que la cultura moderna hizo desaparecer y, en cualquier caso desarticuló todas las culturas con las que se fue encontrando. Y éstas son también, a la postre, historias de fantasmas.

“F ANTASMAS” EN EL MARCO DE LAS COMUNIDADES IMAGINADAS

En todo poder hegemónico, la dominación de un grupo sobre otro, se estructura alrededor de fantasmas. Las jerarquías de poder que conforman nuestras vidas son fantasmales. El poder es insustancial y al mismo tiempo, sin duda, innegablemente real. La hegemonía,

como algo socialmente construido, está hecha de historia, memoria, miedos y deseos, esto es, de las mismas cosas que los fantasmas. Y así, las políticas de lo nacional, lo racial, de clase o de género, que son políticas de la memoria y de la falsa memoria, son también inevitablemente políticas de lo espectral. Como mostró Benedict Anderson (2006), las naciones son comunidades políticas imaginadas. Este imaginario, incluso más poderoso que los propios fantasmas, surgió con el secularismo de la Ilustración. El nacionalismo fue la fe secular que se desarrolló en respuesta a la negación por los ilustrados de la fe religiosa, lo que supuso la implantación de la primacía de la duda. En este sentido, la Ilustración, la era de las luces, quizás fuera una época de oscuridad, un tiempo opaco en el que la idea de nación se construyó para contrarrestar el terror que provocaba el territorio o la raza del Otro, de los "otros", de los no europeos, no blancos, no cristianos. Las naciones modernas surgieron entonces en oposición a la oscuridad de un "otro" fantasmal concebido en una imaginaria geografía de raza, clase y género.

Pero los fantasmas están ligados a la política y, por tanto, a la historia. En 1848, en un periodo de gran efervescencia nacionalista se publicó *El manifiesto comunista*, que comienza con la frase «Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo» (Marx y Engels, 2001 [1848]). Este moderno fantasma europeo es claramente un fantasma político, una figura que representó las relaciones de poder político y económico de ese periodo. El fantasma del comunismo recorría Europa bajo la forma de un obrero oprimido. Pero antes y en esa misma época, no debemos olvidarlo, otras partes del mundo se poblaban de los fantasmas de los esclavos, de los primitivos, de todas las gentes oprimidas en las colonias. Todas esas gentes, que fueron descritas e imaginadas como fantasmas, fueron las que, precisamente, desafiaron las estructuras de poder político y económico colonial. De esta forma, lo fantasmal estuvo estrechamente relacionado con la opresión y con la esperanza de eliminarla, y también con la oposición a los continuados intentos de olvidar y reprimir la memoria de esa opresión. Todos estos fantasmas son públicos, políticos, y parecen

contradecir la común asunción de que los fantasmas son internos y privados. La dicotomía entre la esfera política y la esfera mental es falsa. La conciencia moderna internaliza lo político de la misma forma que internaliza lo espectral.

No sabemos bien lo que son pero, sean lo que sean, los fantasmas siempre han estado vinculados al derecho y a la justicia. Antes de la Ilustración, los fantasmas aparecían para denunciar alguna injusticia o para alterar las relaciones entre los vivos. Eran comunes las apariciones para denunciar muertes, la violación de las tumbas o el reparto de las herencias contra la voluntad del muerto. Asuntos que, por supuesto, no son privados, personales, sino públicos. También, los fantasmas aparecían para protestar por las transferencias ilegítimas del poder político, como bien ilustran los fantasmas de Shakespeare en Hamlet, Macbeth, Ricardo III y Julio César. Los fantasmas denuncian las muertes, pero también la usurpación de la soberanía y los reinos robados. Ellos, por tanto, tienen que ver con la justicia.

También los fantasmas coloniales. La historia de la expansión europea es precisamente una historia de muertes, profanación de tumbas, transferencias ilegales de propiedad de la tierra y recursos y sistemáticas disrupciones de la soberanía. Y éstas, junto el asesinato y el robo, son las fuentes más poderosas del sentimiento de culpa y de la mala conciencia. Así, la tierra conquistada se pobló de fantasmas porque fue robada; en ella aparecen una y otra vez los fantasmas de los nativos muertos. Entre los europeos y los colonos descendientes de europeos los fantasmas familiares comenzaron a perder importancia con la Ilustración para, progresivamente, ir cobrando cada vez más fuerza los fantasmas que amenazaban sus nuevas comunidades nacionales. Dentro de Europa, el fantasma del comunismo; en las tierras del imperio, toda suerte de fantasmas coloniales.

Los primitivos muertos y los exprimitivos vivos —como encarnaciones de los primitivos muertos— son, sin duda, minorías en el actual mundo poscolonial. Sin embargo, siguen teniendo una

extraordinaria presencia cultural. En todas partes donde los europeos se asentaron y constituyeron sus colonias, los nativos han sido y son vistos a través de una radical ambigüedad. Se les tiene simpatía porque fueron desposeídos: no tienen nada; sin embargo, en el lado opuesto, se les envidia en la creencia de que poseen algo que nosotros no tenemos: espiritualidad, sociabilidad, carisma, cohesión, un algo extra, un plus. Ese algo extra, ese plus, es el que creemos haber perdido en el tránsito a la modernidad y a lo que comúnmente nos referimos como autenticidad. Rudimentarios, subdesarrollados, simples, los primitivos contradictoriamente tienen ese algo extra, para nosotros los modernos, ahora un lujo.

Por otro lado, los primitivos son quintaesencia de lo que Freud denominó lo siniestro: algo familiar que es, al mismo tiempo, perturbadoramente extraño, inaccesible, turbador, inquietante. La experiencia de algo familiar pero que se nos aparece como sorprendente e inesperado ocurre con frecuencia cuando uno tiene asuntos del pasado sin resolver. En esos casos, el pasado regresa con una fuerza extraordinaria para atrapar, para poseer, el presente. Esta idea freudiana puede reflejar bien los escenarios poscoloniales: los primitivos, o los exprimitivos, se parecen en muchas cosas a nosotros —nos son familiares— y, no obstante, se nos antojan con un algo diferente, algo que nos desconcierta —el color de la piel, quizás su religión, sus creencias, sus alimentos, quizás las mujeres siempre quieren sexo, quizás los hombres tengan penes descomunales—. Al tiempo, se nos aparecen también reclamando sus derechos, haciendo aflorar la injusticia de su desposesión en el pasado. Muchos descendientes de los colonos simpatizan ahora con esas demandas de justicia; muchos más, no obstante, creen que hacerles justicia es un lujo que en el presente no se pueden permitir las naciones modernas. ¿Cómo indemnizarlos ahora, ¿cómo resarcirlos de aquellas injusticias? ¿A qué precio expiaríamos las culpas de la usurpación y el asesinato?

En definitiva, la conquista, la guerra y los crímenes del pasado vuelven una y otra vez a las cabezas de los vivos. Los descendientes de los colonos no cometieron los crímenes, luego

son inocentes, pero heredaron y no resolvieron las injusticias del pasado, luego son culpables o, al menos, heredaron el sentimiento de culpa. Con diferencias y particularidades, todas las sociedades poscoloniales interiorizan la tensión entre la reconciliación con los primitivos y con sus memorias y la imposibilidad de esa reconciliación en tanto que un lujo, en tanto que un precio excesivo para las actuales generaciones. A igual que las historias de fantasmas, que son tradicionalmente historias de posesión, esta interiorización es uno de los más notables efectos fantasmagóricos de la colonialidad: tomando posesión de los primitivos, los colonos quedaron poseídos por ellos. Los fantasmas de los primitivos aparecen una y otra vez, como los fantasmas de todos los tiempos, reclamando justicia, interpelándonos para hacer algo en relación a los que fueron excluidos, marginados, expulsados. Los fantasmas tienen, definitivamente, una política; ellos mismos son políticos. Condenados a esa condición espectral, los fantasmas de los nativos han sido una genuina expresión de resistencia política e ideológica. Pero, por otra parte, se podría también decir que esos fantasmas han sido una figura central para establecer la conexión entre aborígenes y colonos, en la creación de un lazo entre el “pasado” indígena y el “presente” colonial o poscolonial. Así, generalmente, los fantasmas aborígenes se han utilizado para evocar un sentido de la historia que siempre es presentado como lineal, en el que los aborígenes son los restos —fantasmagóricos— del pasado y los colonos los que han heredado la tierra de aquellos que ahora ya han desaparecido.

L OS“FANTASMAS” EN EL MARCO CANARIO ILUSTRADO Pero desde aquí, desde un lugar como Canarias, todos esos fantasmas que atraviesan el mundo poscolonial se nos antojan lejanos, como algo que ya no nos atañe porque nuestra historia, pensamos, es bien distinta a la de los indios americanos o a la de los aborígenes australianos. Sin embargo, cómo eludir la cuestión de la historia de los indígenas de las Islas Canarias, cómo olvidar que nuestros orígenes están ligados desde su inicio a la expansión colonial europea. Y, en cualquier caso, ¿los indígenas de las Islas no han estado siempre determinando las definiciones de ser canario?

Nosotros, ¿somos ellos, descendientes de ellos, o ellos solo son fantasmas incrustados en nuestra historia y en nuestra conciencia? y si son fantasmas, ¿están de nuestro lado o se nos aparecen una y otra vez para recordarnos que aún quedan pendientes algunos ajustes de cuentas con nuestro pasado?

Responder a todas esas preguntas equivale a conocer qué tipo de relación nos vincula a los indígenas una vez que fueron conquistados y reducidos. La cuestión que hay que resolver es, entonces, quiénes fueron. Sin embargo, siempre hemos pensamos que la mejor y más efectiva forma de saberlo es averiguar sus orígenes. Buscar los orígenes ha sido siempre la vía para conocer lo que somos. En esta creencia, pensamos que la explicación del presente está de alguna forma contenida o prefigurada en nuestros orígenes; que, por lo tanto, conociendo los orígenes se nos abrirá la comprensión de lo que ahora somos. En la Modernidad, esta idea ha cobrado tanta fuerza que la búsqueda compulsiva de los orígenes, de los pueblos, de las culturas, de las naciones, de las familias, de uno mismo, ha adquirido grado de epidemia. Como magistralmente señaló Marc Bloch (1978), la búsqueda de los orígenes ha sido el ídolo de los historiadores, una obsesión que ha mediatizado toda la historiografía y el discurso histórico a lo largo de la Modernidad, alimentando la engañosa esperanza de que todo puede ser explicado a partir de un comienzo, de un punto de arranque, de un momento fundacional.

de arranque, de un momento fundacional.

1792) se encargó de ofrecer una primera visión moderna de la procedencia de los antiguos canarios. Viera necesitaba resolver esta cuestión de forma que el pasado indígena se pudiera incorporar a la historia de Canarias, a la sazón relatada en su monumental *Historia General de las Islas Canarias*. No encontró otra mejor filiación que la de los antiguos atlantes, en la lejana época de los héroes y patriarcas, para explicar el origen de su buen guanche. Los indígenas de Canarias no fueron, entonces, unos salvajes al modo de los que son comunes en los territorios a los que no ha llegado la

civilización y el progreso. No obstante, otorgar unos nobles orígenes no es lo único relevante en esta operación de Viera. Él hace esta afirmación dentro de su estrategia de criticar la forma de hacer historia de sus predecesores. Vale la pena detenerse un instante en su sarcástica crítica a la interpretación de Núñez de la Peña sobre el origen de los canarios y del nombre del Archipiélago. Núñez de la Peña, asegura Viera, echó mano de la imaginación más extraordinaria y,

No quiso contentarse con menos que con sacar de su casa a Noé, una hija y un hijo llamados Crana y Crano, haciéndoles transitar desde el continente a estas islas...para lo que tal vez tuvieron a mano el arca del diluvio, los desembarca en una de ellas, hace que le pongan sus propios nombres... hasta que se fuesen corrompiendo... de modo que de Cranaria degenerase en Canaria (Viera, 1772: 116-117).

Crítica e ironía de Viera que, sin embargo, no son de su propia cosecha. De hecho, responde a la misma estructura e intenciones que la que Voltaire hizo al padre Lafitau a propósito de los indios americanos. Para Lafitau, según Voltaire:

Algún descendiente de Noé no tuvo nada mejor que hacer que ir a establecerse en el delicioso país de Kamachatka... su familia como no tenía nada que hacer se fue a visitar el Canadá ... se pusieron a tener hijos... que se fueron a poblar México, Perú...

Sus tataranietos parieron gigantes en el estrecho de Magallanes. Los tártaros manchúes son indudablemente los antepasados de los peruanos, pues MunkoCapak es el primer inca del Perú. Mango se parece a Manco; Manco a Mancu; Mancu a Manchu, y de ahí a los manchúes no hay más que un paso, lo cual ha quedado perfectamente demostrado (citado en Duchet, 1975: 248).

A la vista de la deriva histórica de la teoría de la Atlántida, se podría afirmar, incluso aplicándole su misma medicina, que Viera también recurrió a «la imaginación más extraordinaria». Ciertamente, esto no es lo que aconseja una crítica constructiva. Lo importante a destacar

aquí es que Viera fue capaz de asignar un alto linaje a sus guanches al tiempo que lo hacía estableciendo un nuevo tipo de autoridad, la de la incipiente ciencia de la historia, una ciencia que en lo que ha seguido hasta nuestros días ha permitido unir a los siempre nobles indígenas con la sociedad canaria del presente y, simultáneamente, obliterar la historia criolla y mestiza de las poblaciones insulares tras la Conquista. Esto es, un pasado indígena, limpio, prístino, puro, junto a un presente que, anhelando y recuperando ese antiguo origen proyecta a la sociedad canaria hacia un futuro de progreso. En medio, un pasado preñado de conquistas, abusos, injusticias que es preciso olvidar. Un pasado que permanece invisible, un paréntesis —tan largo como toda la historia insular— en el que los antiguos canarios, desarticulados y que, como dijo Viera, ya han dejado de formar cuerpo de nación, solo pueden vagar como fantasmas en la conciencia de los canarios vivos.

Así, Viera ya no tuvo los problemas políticos ni se vio en la tesitura del lascasiano Espinosa que, en su *Historia de la Virgen de Candelaria* (1594) aún se hacía eco de historias oídas por él a los guanches que habían sobrevivido y de la guerra injusta que se les hizo. Por el contrario, a partir del arquetipo del noble salvaje, Viera estructuró su buen guanche en el presupuesto de que ya los indígenas no existían como tales, sino solo en la memoria de la historia y, desde ese momento, como expresión de la mala conciencia del moderno humanismo burgués. Con todo, cuando Viera aborda el origen de los indígenas de las Islas sostiene que tenían todos «unas fisonomías recomendables» y que, apoyándose en Buffon, eran de gran estatura y complexión recia aclarando, además, que no eran negros. En el mismo estilo argumental, Viera retrató despectivamente a los indios americanos, como pusilánimes, débiles y afeminados siguiendo la misma opinión de otros ilustrados, como Robertson y de Pauw, con el propósito de desmerecer la resistencia indígena a la conquista americana para, precisamente, enaltecer la de los nativos canarios en la de las Islas.

L OS“FANTASMAS” EN EL MARCO DEL COLONIALISMO ANTROPOLÓGICO FRANCÉS

Casi inmediatamente después de Viera, la explicación del primitivo poblamiento de Canarias tomaría un importante giro en función tanto de los cambios en la teoría antropológica, como en la deriva del colonialismo en el norte de África. En ese marco, fue sin duda Sabino Berthelot la figura de referencia, cuya impronta marcó decididamente la que terminó por conformarse como la interpretación canónica del origen de los primeros pobladores de las Islas y, en consecuencia, la que determinó la visión moderna de los ancestros de los canarios. Las distintas dimensiones y la importancia de la obra de Berthelot se han analizado en un buen número de trabajos; en esa medida, quizás baste aquí con un rápido panorama de sus principales tesis sobre el origen de los antiguos canarios.

En las periferias europeas se tuvo que comenzar a escribir la historia de sus respectivos asentamientos coloniales silenciando o asimilando las historias indígenas en combinación con la necesidad de las nuevas élites criollas y mestizas de asegurar tanto el dominio y control interno en sus territorios como la de lograr una imagen con la que legitimarse en las metrópolis. Si bien son más que notorias las enormes variaciones de ese proceso a lo largo de toda la historia del colonialismo, es importante no soslayar el denominador común de todos esos particulares ensamblajes entre indígenas y colonos, entre culturas locales y culturas metropolitanas: el sistemático entrecruzamiento entre las categorías de raza y nación, en tanto que el principal basamento de la concepción moderna de la historia y el devenir de las sociedades. En Canarias, el propio engarce entre las ideologías del racismo y del nacionalismo, junto a obviamente otras variables socioeconómicas y geopolíticas, tuvo en el norte de África una de sus piedras angulares, decisiva a la hora de conformar su identidad política y cultural. Sin embargo, “lo canario”, que es en gran medida deudor de “lo norteafricano” se ha generalmente definido ocultando, o más bien presentando una muy acondicionada visión de la propia historia de África, de sus pueblos y sus culturas. En Canarias esto es tan notorio que la expresión “vivimos de espaldas a África” forma parte de los tópicos académicos, institucionales y empresariales. De forma que no deja de ser un

contrasentido que este reconocido desconocimiento de África haya convivido con la tesis, desde comienzos del siglo XIX, defendida por la antropología, la arqueología, la filología y toda la panoplia de ciencias y humanidades, de la existencia de una continuidad histórica entre los canarios actuales y los primitivos habitantes de las Islas y, a su vez, de que éstos tienen su origen en los bereberes norteafricanos. Entonces, hemos olvidado a África cuando, precisamente, es presentada como la cuna de los que consideramos nuestros ancestros más remotos. Sin embargo, esto no es de hecho un contrasentido; por el contrario, la ignorancia, el olvido y las visiones maniqueas del Norte de África fueron siempre imprescindibles para la particular elaboración de la identidad canaria a lo largo de toda la historia contemporánea.

Hace tiempo, en 1963, la antropóloga física Ilse Schwidetzky resaltó que, en el fondo, todo el interés que la antropología europea siempre había mostrado por los antiguos canarios no se debía a otra cosa que al hecho de que, a sus ojos, las Islas Canarias constituían un «refugio de las antiguas razas europeas». Ya se conocían las similitudes entre el guanche y el Cro-magnon. Pero lejos de ser una coincidencia anecdótica, esto supuso el espaldarazo “científico” como demostración del superior origen de los indígenas canarios frente a todos los demás bárbaros y salvajes. Formaban parte de la misma familia de los lejanos ancestros de los europeos. En esa medida, lógicamente, las sucesivas descripciones de los guanches irían coincidiendo con las prototípicas de los europeos hasta llegar, inevitablemente, a la de su consideración como altos, rubios y de ojos azules. Se aseguraba así una alta estirpe a los antiguos canarios, que tuvo una radical importancia para configurar la moderna identidad de los canarios; reivindicamos a los guanches en tanto que, y solo en esa medida, eran blancos y de origen europeo. En ese empeño se recurrió a todo tipo de comparaciones craniométricas, lingüísticas, etnográficas, con la expectativa de poder explicar el origen de los indígenas y, por tanto, definir la esencia de lo canario.

Viera y Clavijo había resuelto esta cuestión asegurando que los aborígenes eran los descendientes de los antiguos atlantes. Unos años después, Berthelot, desembarazándose de las interpretaciones "mitológicas", afirmó con rotundidad, aplicando el principio básico de la raciología, que en tanto los antiguos canarios no habían sido exterminados por genocidio, sus caracteres esenciales habrían tenido continuidad y persistencia en los canarios contemporáneos. Berthelot abandona en este punto la tesis de Viera y establece que, en realidad, los antiguos canarios eran beréberes norteafricanos. Para argumentar esta posición, Berthelot incorporó la nueva visión que la ideología colonial francesa estaba imponiendo a la hora de representar el norte de África. Los relatos de viajeros hasta finales del siglo XVIII daban cuenta de una enorme variedad de pueblos, religiones y culturas en el norte de África. Sin embargo, a fin de disponer de una visión que facilitara tanto la propia expansión territorial como la gestión administrativa, toda esa complejidad cultural se redujo a la que luego sería la históricamente muy asentada oposición árabe-bereber (Pouillon, 1993). A partir de ese momento, los beréberes, los "hombres rubios" norteafricanos, fueron representados y tratados como la raza originaria, que a lo largo de siglos se había resistido a la invasión y conquista árabes. Agricultores que no practicaban la poligamia, receptivos a la civilización son, a los ojos de los europeos radicalmente distintos a los árabes. Es más, este bereber es, según lo mostraba la antropología francesa, la auténtica raza nativa del norte de África y que, durante miles de años han permanecido irreductible al islamismo. En la misma operación, el discurso colonial francés terminó por describir a los bereberes como blancos, caucásicos de procedencia europea. Desarabizado y desnegrizado, el bereber se convirtió en una raza hermana de la de los europeos. La conclusión fue evidente a partir de Berthelot y de todos detrás de él: si el bereber es blanco de origen europeo y el guanche es descendiente del bereber, entonces nuestros indígenas estaban precedidos por la más alta estirpe racial. Este fue el triunfo definitivo de la raciología aplicada al pasado indígena de las Islas. A la postre, la intelectualidad canaria tuvo que adoptar el racismo como la ideología legitimadora para elaborar una "digna" historia de Canarias

acorde a los estándares de las modernas naciones europeas a las que la élite canaria aspiraba a imitar e implantar.

Nuevos "fantasmas": la devaluación de África y del origen bereber de los antiguos canarios

El origen bereber de los guanches, que con tanto ardor defendió Berthelot, y todos tras él, se mantuvo como la verdad más sólidamente implantada en la arqueología y la antropología en Canarias. Dos siglos después, asistimos ahora a una significativa depreciación del bereber como principal referente a la hora de explicar el primitivo poblamiento de las Islas. Los antecedentes de esta desvalorización residen, en cierta medida, en la nueva posición que la etnología francesa adoptó a partir de los años cincuenta del siglo XX respecto al mapa "étnico" del Norte de África. Después de que, en la guerra de Argelia, árabes y bereberes se unieran para expulsar a los franceses, los bereberes comenzaron a ser vistos no ya como la raza de origen europeo, aquella por la que debíamos tener "todas nuestras simpatías", sino como una raza propiamente africana. La oposición árabe-bereber se reconfigura y ahora ya no es un asunto que compete a los europeos sino un problema entre africanos.

Pero hasta aquí hemos visto que África solo ha servido para hablar de nuestro pasado. Pero qué alcance ha tenido esta consideración de África, en la que casi únicamente nos fijamos en su pasado. Dos siglos después de Berthelot, África sigue siendo para los canarios europeos —de hecho híbridos y mestizos todos—, lo que Europa fue, lo que Canarias fue. Y así, ni siquiera su pasado es de ellos, sino nuestro, porque creemos que somos nosotros los únicos que podemos verlo en perspectiva y, en esa misma medida, consumirlo, canibalizarlo como investigadores o como turistas.

Si nos empeñamos en sólo ver en África nuestro pasado y a no recordar su presente, si seguimos sin reconocer su contemporaneidad para sólo ver nostálgicamente el espectáculo de cómo supuestamente eran antes de que fuera colonizada y esclavizada por nosotros mismos, no habrá posibilidad alguna de

diálogo intercultural ni de reconocimiento mutuo. Nos interesa el pasado de África, pero sólo para reconstruir el nuestro. Ahora, siendo cada vez más conscientes de la voluntad de los africanos en hacer su propia historia, parece que entraremos en lo que Paul Gilroy (2006) ha denominado la «melancolía poscolonial», una etapa en la que, no obstante, sí tendremos algo asegurado, algo que hace tiempo turbó el quehacer antropológico de Georges Balandier (1988), quien cuenta que le dijeron: «Vienes a estudiar a los negros, sin embargo ellos sabrán siempre más que tú». El colonialismo imaginó dos Áfricas: un África fetiche y un África fantasma. Un África negada por su primitivismo y un África exaltada por su exotismo. Dos Áfricas que los europeos crearon y recrearon como condición indispensable para construir su propia identidad. Si el colonialismo exigió al "otro" la aceptación de su inferioridad, el proyecto moderno aspiraba no obstante, entre otras cosas, al reconocimiento de la libertad y del progreso de los "otros". La ambición colonial se cumplió; pero no la aspiración de libertad y emancipación, por lo que quizá Bruno Latour (1993) lleve razón cuando afirma que, en este sentido al menos, nunca hemos sido modernos. Olvidemos África. Olvidemos la forma de ver su presente como si fuera nuestro pasado. Si sólo recordamos su pasado le negaremos su contemporaneidad. Si, por el contrario, queremos reconocerla, entonces el requisito imprescindible es empezar por recordar su presente, no su pasado.

El problema de "los fantasmas" en la historiografía reciente canaria

A la vista, entonces, de todo este abigarrado conjunto de condicionantes que han mediatizado la interpretación del pasado remoto y de cómo éste se ha incrustado siempre en nuestras definiciones de lo que somos, se puede comprender mejor que la evaluación del propio pasado de la disciplina arqueológica venga siendo objeto de progresiva atención en los últimos años. Así, dada la preeminencia del problema de los orígenes, una parte significativa de la reciente historia de la arqueología en Canarias se ha orientado hacia trabajos deconstructivos de las diferentes teorías sobre el primitivo poblamiento humano de las Islas. Estos estudios han

consistido en desentrañar las coordenadas epistemológicas y metodológicas, así como los presupuestos ideológicos y políticos que han marcado los distintos planteamientos sobre los orígenes de las antiguas poblaciones insulares. En este terreno, las aportaciones de José Farrujia (2005, 2007, 2010 y 2014, entre otras), han contribuido de forma notable tanto a recomponer y ordenar la ingente cantidad de publicaciones y materiales documentales sobre el poblamiento insular como a proporcionar un marco teórico para su riguroso análisis historiográfico. Esto ha supuesto un considerable esfuerzo por incorporar los nuevos enfoques metodológicos en la historia de la arqueología, logrando una fructífera articulación entre los desarrollos más recientes de la "nueva historia cultural", los planteamientos de Foucault, particularmente a partir de sus «formaciones discursivas» y algunos elementos centrales de la metodología de los paradigmas científicos formulada por Kuhn (1990). En diferentes trabajos, pero especialmente en *Ab initio. Análisis historiográfico y arqueológico sobre el primitivo poblamiento de Canarias (1342-1969),* Farrujia establece una periodización en tres grandes etapas.

Una primera etapa alcanzaría desde la segunda mitad del siglo XIV hasta la primera mitad del siglo XIX, caracterizada principalmente por el dominio de la cosmovisión judeocristiana; una segunda comenzaría con la obra de Sabino Berthelot y daría paso a los planteamientos positivistas y evolucionistas en arqueología y antropología física, culminando con una arqueología con marcado sesgo colonialista. Finalmente, una tercera etapa, la «Arqueología oficial», que comprendería desde 1939 hasta 1969, año en que se funda el Departamento de Arqueología, Prehistoria y Etnología en la Universidad de La Laguna. Implícitamente, esto supone el reconocimiento de una etapa posterior, la actual, a la que también se le viene prestando progresiva atención especialmente por parte de la más joven generación de arqueólogos. Por supuesto, esta periodización no sólo consiste en una presentación de la evolución de las teorías sobre el poblamiento sino que, de hecho, supone una propuesta genérica para el conjunto de la historia de la arqueología en Canarias. Siendo así, se pueden apreciar similitudes con las

precedentes realizadas por Pellicer Catalán (1968-69) o Diego Cuscoy (1977), pero se aleja totalmente de éstas en el enfoque metodológico y en la perspectiva teórica. Abandonando ya la historiografía tradicional de la arqueología, la evaluación de cada una de las teorías del poblamiento, el estudio de las obras de sus defensores y detractores, así como el análisis de la matriz sociopolítica en la que se desenvolvieron, son tratadas en tanto que prácticas discursivas engarzadas en dinámicas más complejas como el colonialismo y el racismo.

A estas alturas, a través de ésta y otras contribuciones de los últimos años, parece claro que el problema de la determinación de los orígenes de los indígenas canarios no fue históricamente un mero problema arqueológico, antropológico, filológico o, en cualquier caso, meramente académico, sino que acompañó siempre a las ideologías de legitimación de la conquista y colonización de las Islas y, en la contemporaneidad, a la construcción social de la identidad étnica en Canarias. Una importante novedad en este sentido ha sido el inicio de la historia crítica de la arqueología en Canarias durante la dictadura franquista. No tanto en el hecho de reconstruir una etapa poco conocida, sino sobre todo porque el análisis de este periodo venía exigiendo superar los enfoques reduccionistas y reconocer la complejidad de la relación entre la práctica arqueológica y los imperativos de la ideología y la política fascistas. Así, hemos comenzado a conocer de forma más fina el alcance de las investigaciones de los arqueólogos, antropólogos, filólogos canarios y españoles —José Pérez de Barradas, Sebastián Jiménez Sánchez, Juan Álvarez Delgado, Luís Diego Cuscoy, Miguel Fusté, Pedro Hernández Benítez—, sino también de las de los extranjeros —Dominik Josef Wölfel, Carl Graebel, Georges Marcy, Attilio Gaudio, Ilse Schwidetzky— entre otros, que dominaron la arqueología en las Islas Canarias durante toda esa etapa. También, lo que es de particular relevancia, las conexiones institucionales, intelectuales y políticas entre esos investigadores y las autoridades académicas, especialmente Pérez de Barradas, Martínez Santa-Olalla y Pericot García y el papel desempeñado por las denominadas Comisarías Provinciales de Excavaciones

Arqueológicas, el marco institucional desde el que se ejerció el control políticoadministrativo de la arqueología durante la Dictadura. Desde una perspectiva más sutil, sin duda podremos apreciar las distintas procedencias intelectuales y disciplinares, las también notorias diferencias políticas y los abiertamente enfrentados intereses personales de todos los que atendieron a los problemas o practicaron la arqueología durante el periodo de la dictadura franquista. Aun así, todos estuvieron atravesados en ese hasta ahora inexplorado *conundrum* de imperativos políticos, teorías del poblamiento insular y movilización identitaria que permitió al franquismo, recurriendo a la arqueología y la antropología física, establecer un mismo linaje que, emparentando al indígena canario con los ancestros españoles, sancionara la españolidad de Canarias al tiempo que elevaba la gloria de España.

Sin embargo, la ligazón de las teorías del poblamiento insular con el establecimiento de determinadas razas y linajes está lejos de poder presentarse como un monopolio de la ideología franquista. Por el contrario, esta ha sido una característica que define al conjunto de las teorías del primitivo poblamiento de Canarias que se han dado cita a lo largo de toda la Modernidad y que consistió en utilizar siempre de forma sistemática, los planteamientos raciológicos en la formulación, por distintas vías, de un origen “europeo” para los indígenas canarios. Y, a la postre, la utilización de esos orígenes así conformados como elementos de legitimación política en cada presente histórico. Pero desde los inicios de la Modernidad, tan obsesionada con los orígenes y siempre mostrando éstos en términos de raza, toda discusión arqueológica destilaba las distintas concreciones de la triunfante ideología del nacionalismo. Más allá de las disputas sobre monogenismo y el poligenismo, del evolucionismo y el antievolucionismo, del tradicionalismo y del antitradicionalismo, ¿no estuvieron todos de acuerdo en encontrar un noble origen para los “guanches” —como etnónimo genérico para todos los indígenas— que fuera digno para construir una historia “nacional” de Canarias? ¿Y detrás de todo eso no fue la raza, la raciología, el paradigma dominante en toda la historia “clásica” de la antropología y la arqueología de Canarias?

Bajo esos presupuestos, todo giró en intentar demostrar la ligazón ancestral entre los indígenas canarios y los bereberes norteafricanos. Pero lo que se suele olvidar de este parentesco es que la distintividad étnica y cultural de los bereberes, fue una de las más notables invenciones racistas y etnocéntricas del colonialismo europeo en el Norte de África, y que consistió en la arbitraria e interesada reducción del mosaico cultural norteafricano a dos únicas "razas", la árabe y la bereber. En el fondo, como se ha visto, una historia ciertamente repleta de polémicas y controversias teóricas, posiciones ideológicas encontradas y también, de exclusiones y olvidos, pero cuyo denominador común ha sido la de presentar unos orígenes racial y culturalmente aceptables o, como ahora insufriblemente se dice, "políticamente correctos" para la criolla élite social de Canarias. En definitiva, la historia de la arqueología en Canarias no es, por tanto, una parcela marginal de la disciplina, sino una tarea prioritaria para analizar los constantes trasiegos científicos, políticos e ideológicos entre la arqueología académica y la sociedad insular a lo largo de toda la historia contemporánea.

Ciertamente, la nueva historia de la arqueología cada vez pone más de manifiesto los condicionantes políticos, ideológicos y religiosos que inspiraron y mediatizaron las teorías sobre el poblamiento humano de las Islas. Y así, por ejemplo, son patentes las conexiones de Chil y Naranjo, Millares Torres o Bethencourt Alfonso con el paradigma raciológico, la impronta del tradicionalismo católico en Ossuna y Van den Heede, Antonio María Manrique o Emiliano Martínez de Escobar, el españolismo de Pérez de Barradas, el franquismo de la «Arqueología oficial»,... Ahora nos parecen claras las interdependencias entre arqueología y política a lo largo de toda la Modernidad y el recurrente recurso al indígena como soporte de las diferentes políticas identitarias, más allá de sus particulares tintes canaristas, españolistas, europeístas o africanistas. Todo el pasado de la disciplina parece contaminado de ideología y solo por momentos la arqueología logró sortear ese campo de minas que conforman el racismo y el nacionalismo.

EL GUANCHE COMO FANTASMA MODERNO

Pero, ¿y el presente? ¿Estamos ya libres de esas viejas ataduras? Si, como en cualquier época, también la nuestra tiene sus condicionantes ¿Cuáles son? ¿Es esto algo que sólo se podrá saber con el paso del tiempo? Si todas las anteriores teorías sirvieron para legitimar determinados proyectos políticos e ideológicos, ¿a qué visión histórica o proyecto ideológico o político estarían avalando los planteamientos actuales sobre el primitivo poblamiento de Canarias?

Pero la aceptación, sin más, de que los trasuntos políticos e ideológicos acompañaron siempre a la arqueología quizá se esté convirtiendo en una forma de exorcismo para ahuyentar el temor a que en el presente también esté ocurriendo lo mismo. Porque, las conexiones entre arqueología y política ¿son sólo cosas del pasado? ¿Estamos por fin liberados de la mediación de la política y ahora hacemos ciencia y no ideología? Desde luego, creer esto no sólo sería una ingenuidad sino que, a estas alturas del debate sobre la naturaleza de las ciencias sociales en la modernidad tardía, sería irresponsable. La cuestión no es, entonces, que estén superados o que hayan desaparecido los requerimientos de la política a la arqueología; sencillamente, los hemos sustituido por otros. No se trata de que la arqueología haya por fin esquivado a la política, sino que se está estableciendo otro marco en el que, de forma renovada, arqueología y política están intentando conformar nuevas “verdades” sobre el pasado remoto de las Islas. Estudiar reflexiva y críticamente este nuevo marco es, sin duda, o debería ser, una de las más importantes tareas en la agenda de la teoría arqueológica contemporánea. De lo contrario, la crítica a las viejas conexiones entre arqueología y política, a los resabios racistas y a la arrogancia nacionalista de la vieja arqueología solo servirá para purificar y enaltecer la práctica arqueológica actual, volviendo a fetichizarla sobre la ilusoria base de que solo por el hecho de hacerla desde el presente, la crítica de los vicios que aquejaron a la arqueología nos liberará por sí misma de volverlos a sufrir en el futuro.

Así, por ejemplo, nada resulta hoy más fácil que criticar formalmente al franquismo en los círculos académicos (no así social y políticamente, para lo que aún hay muy serias resistencias y no pocos obstáculos institucionales). Antidemocrático, chovinista, represor, torturador, cualquier cosa relacionada con el franquismo se deslegitima hoy por su propia naturaleza fascista. Pero la historia de las conexiones entre el franquismo y la arqueología nos muestra también la pugna entre diferentes estrategias teóricas, distintos desarrollos empíricos, encontradas declaraciones programáticas en medio de disensiones internas, alineamientos ideológicos y luchas por el poder. Por tanto, limitarse a la descalificación maximalista de la arqueología franquista y no desentrañar sus mecanismos, procedimientos y conexiones, sólo contribuye a utilizar al franquismo como un exorcismo para expiar todos nuestros actuales males teóricos. De hecho, la sombra del franquismo es muy larga. Obviamente, muchos de los arqueólogos bajo el franquismo postularon sus teorías y visiones sobre el antiguo poblamiento insular para afirmar la españolidad de Canarias. Paradójicamente, en las últimas décadas esos mismos franquistas y sus postulados arqueológicos se han utilizado para avalar algunas de las variantes del antiespañolismo. Sin duda, aquí reside uno de los más pertinaces mecanismos de dominación ideológica del colonialismo: la supervivencia de las viejas categorías de raza y nación aparentando una crítica radical del racismo y del nacionalismo. Por supuesto, tarea más difícil es deconstruir el discurso franquista incrustado en la arqueología y, haciéndolo, reconocer que la política siempre ha sido constitutiva de toda empresa que intenta interpretar el pasado y que, por tanto, venimos obligados a ser autorreflexivos respecto a nuestras propias prácticas científicas.

Antes, durante y después del franquismo, el problema de los orígenes de los antiguos canarios nunca fue exclusivamente, tampoco en ningún otro sitio, un asunto que solo incumbiera a supuestamente asépticos científicos; por el contrario, fue siempre la política la que iluminó el camino a seguir por la práctica arqueológica. La política no se percató, por sorpresa, de que el trabajo de los arqueólogos para determinar los orígenes le serviría

para apuntalar sus aspiraciones y programas de control y estabilidad social. A la vista del ya largo recorrido de la disciplina, parece más bien que ha sido la política la que ha animado a que la arqueología haya colocado siempre el problema de los orígenes como su asunto central y, sobre todo, que lo presentara como una cuestión científica para, precisamente, camuflar lo que, de hecho, no era, no ha sido, sino una estratégica pretensión ideológica. Esa pretensión se ha reencarnado en diferentes ropajes, europeístas, españolistas, africanistas… haciendo de Canarias una incipiente nación, bien a partir del bereber norteafricano, de remotos ancestros cromañoides europeos, luego presentándola, durante la alucinación imperial franquista, a través del íberomauritano como una concreción de la gran nación española y, más recientemente, ahora que somos "ultraperiferia europea", como un atomizado conjunto de particularidades insulares, cada una buscando sus propios y singulares orígenes y, por tanto, creyendo poseer su propios y genuinos rasgos culturales.

Olvidándonos de los bereberes para explicar el poblamiento antiguo de las Islas, parece que más recientemente se prefiere recurrir a las variadas opciones que proporciona el amplio espectro de los antiguos pueblos y culturas del Mediterráneo. Podemos, desde luego, cambiar de ancestros, tal como hemos hecho a lo largo de más de doscientos años de antropología y arqueología en Canarias; lo que no podemos es dejar de tenerlos, como todo nacionalismo historicista exige. Inevitablemente, la concreción en Canarias de la moderna ideología del nacionalismo, que tuvo que ser aplicada y administrada por una élite criolla que, como tal, requería higienizar su imagen e historia, convirtieron a todos los ancestros putativos de los canarios modernos en sucesivas recreaciones del hombre blanco europeo.

Llegado a este punto, las prácticas de la arqueología y la antropología se colocan en una encrucijada. Si se les sigue demandando que aporten un basamento para la articulación de una determinada identidad cultural, de una singular etnicidad, esas disciplinas mantendrán su antigua función de hacer (mala) política

como si fuera (buena) ciencia. Por el otro lado, si lo que nos interesa es conocer mejor los mecanismos y procesos por medio de los que, en cada periodo y contexto socioculturales, orientamos y recreamos la imagen de nosotros mismos, la arqueología y la antropología podrían contribuir a no obsesionarnos con buscar nuestras esencias, sino a entender que estamos siempre en un continuo proceso de llegar a ser. De que no se trata de saber de dónde venimos para saber quiénes somos, sino que determinando lo que somos entenderemos mejor de dónde venimos y, en definitiva, aceptar que conocer el pasado es tan incierto como averiguar el futuro. No tenemos unos orígenes que, si los conociéramos, sabríamos quiénes somos; por el contrario, es decidiendo quiénes somos lo que determina el pasado que aceptamos. Y en tanto lo que somos cambia en función de nuestras interacciones con otros pueblos, culturas y condiciones económicas y sociales, así también cambiará la visión que tendremos de nuestro propio pasado. ¿O es que una buena arqueología y una buena política, de naturaleza democráticas ambas, han de estar incapacitadas para adoptar de consuno un programa científico-político y político-científico como el apuntado?

Los orígenes, por tanto, siempre están por escribir. Es fútil la aspiración a escribir el pasado de una vez y para siempre. Es curioso que pensemos que el pasado está ahí, inamovible y, por el contrario, que el futuro es lo que está por venir. Sin embargo, hablamos constantemente del futuro, incluso escribimos mucho sobre él. De hecho, podríamos hacer una historia del futuro, reconstruyendo cómo lo hemos imaginado en distintos momentos del pasado. Por el contrario, no tenemos ninguna certeza de cómo será la visión que tendremos de nuestro pasado en el futuro, ni nada nos puede asegurar de qué forma mañana interpretaremos la historia. La cuestión, entonces, es ver si se cumplen los futuros que ya hemos vislumbrado y hacer apuestas sobre qué pasados tendremos. En definitiva, oscilamos entre hacer arqueologías del futuro y pronósticos del pasado; entre estudiar los futuros que tuvimos y los pasados que tendremos.

La arqueología canaria, al menos la que está más pendiente de salvaguardar sus propias posiciones teóricas que mantener un debate fluido, crítico y reflexivo, quizás no está hoy en condiciones de desarrollar un diálogo sobre la historia de la disciplina que no se convirtiera, de hecho, en un debate más o menos encubierto sobre las posiciones teóricas y estrategias de investigación de cada uno de los propios arqueólogos; el pasado de la arqueología sigue siendo un terreno, desde luego como ocurre igualmente en otras disciplinas, no para reconstruir críticamente el pasado, sino una arena en la que dilucidar las controversias teóricas del presente.

¿Y LOS FANTASMAS DEL FUTURO?

Si la reciente historia de la arqueología ha puesto de relieve las complejas conexiones del discurso arqueológico con el racismo, el nacionalismo y el colonialismo, se ha de ser consciente también del espacio científico y sociocultural en el que la propia historia de la arqueología ha eclosionado en las últimas décadas. En este sentido, y al igual que puede observarse en otros terrenos, la preocupación académica por la historia de disciplinas como la antropología o la arqueología está en relación directa con relevancia social del pasado en las sociedades contemporáneas. La Modernidad, tópicamente definida como una ruptura entre lo nuevo y lo antiguo, la tradición, nació con una particular concepción del pasado y con un singular modo de utilizarlo socialmente. En el desarrollo del nuevo modelo de sociedad civil y la constitución de los modernos estado-nación, el pasado jugó un papel de primer orden en la imaginación, reforzamiento y promoción de las nuevas identidades nacionales. En esa dinámica, el pasado llegó a convertirse en una mercancía hasta el punto de que críticos tan dispares como Urry (1990), Jameson (2003), Lowenthal (2003) o Appadurai (2003), entre otros muchos críticos culturales, han llegado a afirmar que la comercialización de la nostalgia es una de las más notables características de las sociedades contemporáneas. En particular, la arqueología proporcionó desde el siglo XIX las evidencias para articular los discursos del nacionalismo y el colonialismo y proporcionar a los Estados modernos su presentación como herederos de las más antiguas y viejas tradiciones —como las del

antiguo Egipto y la Grecia clásica—, al tiempo que les legitimaba para apropiarse de esas evidencias materiales y convertirse en sus custodios en los nuevos museos modernos creados precisamente para conservarlas y exhibirlas. Pero en las últimas décadas, en el contexto más amplio de la crítica posmoderna, de la semiótica posestructuralista y de las reorientaciones internas en la antropología y otras disciplinas afines, la arqueología ha tornado hacia una crítica a sus propios presupuestos epistemológicos y principios teóricos, poniendo de relieve su histórica connivencia con las narrativas dominantes del nacionalismo y el colonialismo y desmitificando su supuesta cientificidad. Ahora, la arqueología parece estar más preocupada por las formas en las que la historia y el pasado son concebidos y utilizados, y más interesada en desarrollar narrativas contrahegemónicas en el marco de la poscolonialidad. El compromiso actual con las perspectivas más locales en esas dinámicas deconstructivas de los viejos discursos parece incluso estar haciendo desaparecer las antiguas arqueologías nacionales.

Pero precisamente la tendencia contemporánea a patrimonializar cualquier aspecto de la vida social, a musealizarlo todo, como muy críticamente ha señalado Andreas Huyssen (2003), ha trastornado el papel y la relevancia social de la arqueología. La nueva industria del patrimonio, la comercialización del pasado y la nostalgia, ha producido el significativo cambio: la historia se transforma en patrimonio. Antes, la historia estaba en manos de los expertos, atrincherados en las instituciones académicas y el Estado. En la actualidad, la historia, en la forma de patrimonio, pasa a ser gestionada desde otras instancias entre las que la arqueología y la historia, en tanto que disciplinas, han perdido notoriamente su autoridad para decidir qué es relevante del pasado y cómo ha de ser mostrado. Por supuesto, todos estos procesos son consustanciales al turismo, el gran conformador y el gran consumidor de todos los patrimonios, que ha terminado por convertirse en más notoria industria contemporánea a escala global. Al calor de los nuevos estilos vida y a la *macdonaldización* de las pautas de consumo, el pasado, la memoria y la cultura terminan convertirse en

espectáculos, donde el parque temático es el paradigma, esto es, sucumbiendo al síndrome de la *disneyzación*. Sometida a estas tendencias y presiones, la arqueología ya no se presenta como la sólida disciplina que proporcionaba certezas incontestables sobre los orígenes de pueblos y naciones sino más bien tiende ahora a adoptar muy diferentes orientaciones epistemológicas, teóricas y de compromiso social.

En ese contexto, es aún más perentorio que la historia de la arqueología, como parece estar reflejándose en los últimos años, debe asumir un decidido papel en el desarrollo de los nuevos planteamientos sobre la historia, el pasado y la memoria. Parafraseando al historiador y filósofo de la ciencia Imre Lakatos (2011), al hablar de las relaciones entre la filosofía de la ciencia y la historia de la ciencia, podríamos decir que la arqueología sin historia de la arqueología está vacía; la historia de la arqueología sin teoría arqueológica está ciega. Como lo muestran algunos recientes trabajos en este terreno, no solo se trata de realizar esfuerzos por contextualizar social y políticamente la arqueología canaria sino, más bien, analizar por qué y cómo la práctica arqueológica se ha visto constantemente interpelada por la política. Quizá esto se pueda ver como una cuestión de matices, pero aquí los matices son decisivos. Pero para decir esto sin matices, valga el contrasentido, no es lo mismo ver la arqueología como una ciencia que siempre se ha visto mediatizada y atravesada por los imperativos sociopolíticos, que verla como una práctica discursiva que, presentada como ciencia, se desarrolló en y para la legitimación de determinadas políticas.

Quizás necesitemos algo menos de retrodicción y algo más de predicción. No tanto preocuparnos por el pasado del guanche como preguntarnos por su futuro, por qué tipo guanche tendremos o se pueden vislumbrar a tenor de los debates arqueológicos actuales. ¿Alguna suerte de indígena sostenible con arreglo a una ecología cultural que lo haga respetuoso con el medioambiente y sensible a la conservación de los recursos naturales? ¿Un nativo emparentado y enraizado con algún noble ancestro mediterráneo o, en el peor de

los casos, de un norteafricano pero que haya recibido la impronta de alguna de las altas culturas antiguas? ¿Un nativo con un robusto ADN emparentado con otros vigorosos ADNs que dieron lugar a altas civilizaciones, que demuestre científicamente lo que, por otra parte, ya sabemos, que compartimos mucho de nuestro material genético con los demás humanos, incluso con los simios superiores, pero que nos asegure, sin embargo, que no somos negros ni árabes? ¿Tendremos siete tipos de nativos para solaz de siete políticas insulares, para siete arqueologías, siete patrimonios arqueológicos o un autonómico guanche común como antecedente de la ideología de la fragmentación del territorio y de los problemas de conectividad ya patentes en la prehistoria? ¿Se recuperará un indígena bereber emparentado con el hermano pueblo saharaui en un norte de África ya definitivamente poscolonial?

No se puede saber quiénes somos los canarios porque no sabemos muy bien quienes no somos, quienes son nuestros “otros”. En esa tesitura, los guanches se nos aparecen siempre como fantasmas, siempre perturbando nuestros sueños. Y reaparecerán porque la historia de los guanches no ha sido, en sentido estricto, una parcela de la historia científica de las antiguas poblaciones insulares, sino una historia de trasiegos constantes entre ciencia, política e ideología. Convertido en el arquetipo canario por antonomasia, el guanche no ha sido nunca un asunto del pasado sino un problema del presente y del futuro. Al mismo tiempo también ha constituido la mayor de nuestras fantasmagorías: apareciendo, desapareciendo, reapareciendo de nuevo, pero siempre proyectando nuestra ambivalente relación entre la injusticia de la conquista y la necesidad de reconciliación con nuestro pasado. En esa ambivalencia, el guanche seguirá siendo un fantasma: para unos un fantasma que siempre regresa reclamando saldar las cuentas con el pasado; para otros, un fantasma que siempre retorna exigiéndonos luchar contra la herencia colonial; para otros, imagino que pocos, un fantasma que viene a recordarnos que nunca volveremos a ser lo que fuimos, que viene a decirnos que no tenemos una esencia que descubrir y preservar, sino que recordando y olvidando estamos continuamente recreando el pasado y la historia.

En fin, sean los que sean sus propósitos, los fantasmas siempre aparecen en la oscuridad. La magia de los modernos, comenzando con Viera, fue hacer aparecer a los guanches como fantasmas en pleno resplandor del Siglo de las Luces, cuando la Modernidad estaba comenzando a asentar sus bases ideológicas en las radiantes verdades del nacionalismo y el racismo. Pero finalmente, la luz cegadora de éstos no nos ha permitido saldar siquiera culturalmente, las deudas con nuestros indígenas; a ellos, los guanches solo les queda presentarse como fantasmas, perturbando nuestros sueños. Unos nos atormentarán; otros, con suerte, contribuirán a la justicia y a la democracia. En cualquier caso, es seguro que reaparecerán, al menos para recordarnos que nuestra obsesión por sus orígenes y las visiones que hemos elaborado de ellos respondieron más a nuestra necesidad de higienizar y purificar nuestra propia imagen como modernos, ocultando nuestra antigua y real condición de criollos y mestizos. Pero ésta, ya se sabe, es una historia que nunca se termina de escribir.

BIBLIOGRAFÍA

A NDERSON, Benedict: *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of Nationalism*, Verso, Londres, 2006.

APPADURAI, Arjun: *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*, University of Minnesota Press, Minnesota, 2003.

BALANDIER, Georges: *Modernidad y poder. El desvío antropológico*, Madrid, Colección Júcar Universidad, 15, 1988.

BERTHELOT, Sabin: *Mémoire sur les Guanches. Mémoires de la Société d'Ethnologie de París*, I (spéc), 1941, pp. 129-232.

BERTHELOT, Sabino: *Etnografía y Anales de la Conquista de las Islas Canarias*, Santa Cruz de Tenerife, Goya Ediciones, 1978.

BLANCKAERT, Claude: «On the Origins of French Ethnology: William Edwards and the Doctrine of Race» George W. Stocking (ed.), *Bones, Bodies, Behaviour. Essays on Biological Anthropology. History of Anthropology*, vol. 5, The University of Wisconsin Press, Madison, 1988, pp. 18-55

BLOCH Marc: *Introducción a la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

CHIL YNARANJO, Gregorio: *Estudios Históricos, Climatológicos y Patológicos de las Islas Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, Isidro Miranda, La Atlántida, 1876-1891.

DIEGO CUSCOY, Luis: «Notas para una historia de la Antropología canaria», Agustín Millares Torres, *Historia General de las Islas Canarias*, Tomo I, Santa Cruz de Tenerife, Edirca, 1977, pp. 267-290.

DUCHET, Michele: *Antropología e historia en el siglo de las Luces*, México, Siglo XXI, 1975.

EDWARDS, William Frédéric: «Des caracteres physiologiques des races humaines

consideres dans leurs rapports avec l'histoire: Lettre á Amédée Thierry», *Mémoires de la Société d'Ethnologie de Paris*, I, 1829, pp. 1-108.
ESPINOSA, Fray Alonso de: *Historia de Nuestra Señora de Candelaria* (1594), Santa Cruz de Tenerife, Goya Ediciones, 1980.
FABIAN, Johannes: *Time and the Other*, Columbia University Press, Nueva York, 1983.
FARRUJIA DE LA ROSA, José: *Imperialist archaeology in the Canary Islands. French and German studies on prehistoric colonization at the end of the 19th century*, Oxford, British Archaeological Reports, International Series, 1333, Archaeopress, 2005.
FARRUJIA DE LA ROSA, José: *Arqueología y franquismo en Canarias. Política, poblamiento e identidad (1939-1969)*, Santa Cruz de Tenerife, Colección Canarias Arqueológica, vol. 2, Organismo Autónomo de Museos y Centros, Cabildo de Tenerife, 2007.
FARRUJIA DE LA ROSA, José: *En busca del pasado guanche. Historia de la arqueología en Canarias (1868-1968)*, Santa Cruz de Tenerife, Edición Ka, 2010.
FARRUJIA DE LA ROSA, José: *Ab Initio. Análisis historiográfico y arqueológico del primitivo poblamiento de Canarias (1342-1969)*, Santa Cruz de Tenerife, Idea, 2014.
GILROY, Paul: *Postcolonial melancholia*, Columbia, Columbia University Press, 2006.
GRAU-BASSAS Y MAS, Víctor: «Datos para el estudio de los cráneos guanchecanarios», *El Museo Canario*, I (9), 1880, pp. 283-288.
HAOUI, Karim: «Classifications linguistiques et anthropologiques de la Société d'anthropologie de Paris au XIX siécle», *Cahiers d'Études Africaines*, XXX (1), 1993, pp. 51-72.
HUYSSEN, Andreas: *Present pasts. Urban Palimpsests and the politics of memory*, California, Stanford University Press, 2003.
JAMESON, Fredric: *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*, Carolina del Norte, Duke University Press, 2003.
KUHN, Thomas S.: *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1990.

L AKATOS, Imre: *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales* (1970), Tecnos, Barcelona, 2011.
LATOUR, Bruno: *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Madrid, Siglo XXI, 1993.
LOWENTHAL, David: *The past is a foreing country*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
MACCANNELL, Dean: *El Turista: Una nueva teoría de la clase ociosa*, Barcelona, Melusina, 2003.
MARX, Karl y ENGELS, Friedrich: *Manifiesto Comunista* (1848), Madrid, Siglo XXI, 2001.
PELLICER CATALÁN, Manuel: «Panorama y perspectivas de la arqueología canaria», *Revista de Historia*, XXXII (157-164), 1968-1969, pp. 291-302.
POUILLON, François: «Simplification ethnique en Afrique du Nord: Maures, Árabes et Berbéres (XVII-XX siécles)», *Cahiers d'Études Africaines*, XXXIII (1), 1993, pp. 37-49.
SCHWIDETZKY, Ilse: *La población prehispánica de las Islas Canarias*, Santa Cruz de Tenerife, Museo Arqueológico de Tenerife, 1967.
URRY, John: *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*, Londres, Sage, 1990.
VIERA YCLAVIJO, José de: *Noticias de la historia general de las Islas Canarias* (1772-1792), tomos I y II, Alejandro Cioranescu (ed.), Santa Cruz de Tenerife, Goya Ediciones, 1967.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

—«Etnicidad y nacionalismo en Canarias. Algunos aspectos estructurales», *ROA. Revista del Oeste de África* 1-2, 1985, pp. 62-74.
—«Identidad sin oscurantismo», *El Búho*, La Orotava, enero de 1988, pp. s/n.
—«Monogenismo y poligenismo en la literatura antropológica canaria del XIX», Santa Cruz de Tenerife, V Congreso de la Asociación Canaria para la Enseñanza de las Ciencias «Viera y Clavijo». 1988.
—«Notas críticas sobre el concepto de 'tradición antropológica'. A propósito de las relaciones centro-periferia en la antropología canaria de finales del XIX» *Eres* (Serie de Antropología) 1, 1989, pp. 25-35.
—«Descubrir a los guanches, estudiar a los canarios», José Ramón Santana Godoy (comp.), *En el camino. Canarias entre Europa y América,* Las Palmas de Gran Canaria, Edirca, 1992, pp. 127-150.
—«El mundo aborigen en la construcción de la identidad canaria», *Arte y antropología*, 1993.
—«Tipos y costumbres», *Canarias*, Adrián Alemán de Armas (coord.), Madrid, Mediterráneo, 1994, pp. 233-248.
—«Modernidad y racionalidad. Nuevos enfoques de la etnicidad y el nacionalismo» Universidad de Verano de Maspalomas, julio de 1996, José Antonio Younis (ed.), *Después de la Modernidad. Cultura, Economía y Desarrollo en Canarias y en el Mundo*, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria; Fundación Maspalomas, 1994, pp. 713-725 —«Millares o la excavación sin arqueología», Orlando Franco (ed.), *El artista como arqueólogo. Millares y El Museo Canario*, Las Palmas de Gran Canaria, Centro de Iniciativas Culturales de La Caja de Canarias, 2007, pp. 53-55. —«La invención del guanche. Clasificaciones imperiales y correlatos identitarios de la raciología en Canarias», *Ciencia y Cultura de Rousseau a Darwin*, Actas Años XV y XVI, La Orotava, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, Consejería de Educación, Universidades, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias, 2008, pp. s/n.
—«En busca de los ancestros europeos. La dicotomía árabe bereber en la construcción de la identidad canaria», Víctor Morales Lezcano y Javier Ponce Marrero (eds.), *Una visión del Islam en África y desde Canarias. Historia de una frontera. Cuadernos de Estudios Canario-Africanos, 2*, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Dirección General de Relaciones con África, Gobierno de Canarias, Casa África, 2008, pp. 139-156. —«Guanches, magos, turistas e inmigrantes. Canarios en la jaula identitaria», *Atlántida. Revista Canaria de Ciencias Sociales*, 3, 2011, pp. 145-172 —«El guanche como fantasma moderno o cómo la historia de los orígenes está siempre por escribir», José Farrujia (ed.), *Orígenes. Enfoques interdisciplinares sobre el poblamiento indígena de Canarias*, Santa Cruz de Tenerife, Idea, 2015, pp. 186-222.

EPÍLOGO

LA IDENTIDAD DE UN AMIGO EN LA AVENTURA DEL PENSAR
Pablo Ródenas Utray

No es fácil escribir sobre la cuestión de la identidad *en* Fernando Estévez, ni tampoco sobre la identidad *de* Fernando Estévez. Como en repetidas ocasiones se ha dicho, ambos asuntos vienen a ser el mismo, ya que cuando nos preguntamos por la identidad del mundo

lo que buscamos es saber quiénes somos cada uno de nosotros como sujetos de ese mundo. Y también a la inversa. Porque tal vez sea posible acercarse a algunas claves de la identidad en su obra a través de la identidad de su persona vista desde la amistad que tuve la suerte de compartir con él en la aventura del pensar. Durante más de cuarenta años fuimos construyendo y compartiendo esa amistad de forma mesurada y sin condiciones, vivida como un entusiasta viaje cuya médula era el pensar conjunto y disjunto. Ese fue nuestro envite, la reflexión libre entendida como una arriesgada apuesta desde un pudoroso afecto personal.

I DENTIDADES EN CONSTRUCCIÓN

Nos conocimos en el último trimestre de 1973 en la Universidad de La Laguna. Ya no éramos adolescentes. Fernando tenía veinte años y yo cuatro más, cada uno con sus correspondientes experiencias. Nos habían crecido algunas corazas protectoras, idóneas para pieles demasiado sensibles. Estábamos ya comprometidos en cambiar aquella humillante sociedad, a la contra de una circunstancia existencial que nos ahogaba. Y dispuestos a aprender y madurar a marchas forzadas, con una cierta mochila de frustraciones y fracasos acumulados a nuestras espaldas. Algunos de estos fracasos nos sobrevinieron vitalmente, sin comerlo ni beberlo, como quien dice —por ejemplo, en los entornos familiares —, y en otros nos empantanamos nosotros mismos al equivocar a veces nuestros caminos —por ejemplo, pretendiendo estudiar Medicina, en su caso, o Arquitectura, en el mío, disciplinas que, no obstante, nos dejaron huellas nunca olvidadas.

Habíamos recalado en la Universidad para estudiar por fin lo que de verdad nos importaba, Filosofía con mayúsculas y filosofía con minúsculas, aprovechando que la especialidad se iba a implantar bajo el impulso de un joven y memorable profesor, Javier Muguerza, y una aún más joven plantilla de profesores, de entre los que quiero recordar a Alberto Galván, nuestro introductor en la ciencia de la Antropología, y a Luis Vega Reñón, que nos acercó a la Filosofía de las Ciencias, profesores ambos que —además de amigos— fueron nuestros respectivos directores de tesis doctorales. Una plantilla, por

cierto, bastante más escorada hacia las ciencias que hacia la metafísica, pero bastante menos hacia el positivismo que hacia el criticismo. Era aquel un callejón estrecho por el que como estudiantes transitamos no sin algunos titubeos y perplejidades. Pero como consignó Manuel Sacristán, en filosofía el matiz es concepto. Jóvenes complicados, con dificultades incluso para entendernos a nosotros mismos, debíamos aprender a movernos con soltura en un mundo estúpido y apasionante, que ya reconocíamos como inevitable y enigmáticamente complejo. Identidades problemáticas, abiertas al mundo y siempre en construcción, sin metafísicas petulantes ni esencialismos.

Nunca más nos alejamos de la Universidad de La Laguna. Ya como profesores, la Universidad terminó por convertirse en nuestra auténtica patria chica, ligados a ella durante más de cuatro décadas y, sin embargo, a través de una agridulce relación de gratitud e impugnación. Gratitud por habernos acogido cual tabla de salvación en el océano casi siempre embravecido de la vida; impugnación por ser (como todas las Universidades actuales) tan adicta a la jerarquía y la burocracia y tan refractaria a la democratización y al debate innovador. Pero mientras terminábamos nuestros estudios y lográbamos luego que se nos contratara a partir de 1978 como profesores no numerarios —durante casi una década, dando clases, investigando, publicando artículos, presentando sendas memorias de licenciatura y tesis doctorales, y aprobando finalmente nuestras respectivas oposiciones—, nuestro compromiso social se hizo de una intensidad que ahora es difícil que pueda llegarse a comprender. Pasamos del activismo estudiantil de finales de la dictadura a participar en la fundación de un partido exclusivamente canario de izquierda radical, con la aspiración de lograr una profunda transformación democrática de la sociedad canaria. Terminaba 1975, en una situación dramática de grandes tensiones, en toda España y en Canarias, tensiones que no disminuyeron hasta mitad de los ochenta, cuando ya el nuevo régimen estaba en franca regresión.

Fuimos, así, parte de una exigua minoría generacional que dio algunos pasos al frente en varios ámbitos, con coraje y sin reparos en asumir responsabilidades que pocos estaban dispuestos a cargar sobre sus espaldas en aquellos días de entusiasmo e ingenuidad ciudadana. En casi todo hubo que redescubrir el Mediterráneo, una vez más, ya que cierta ruptura con el mundo heredado era del todo necesaria: en lo personal, con las transformaciones de la segunda ola feminista y los nuevos estilos de vida; en lo intelectual, accediendo a una imparable nueva cultura de masas, en la que también se insertaban las nuevas corrientes científicas y filosóficas; y en lo político, aprendiendo lo que debía ser una democracia plena, partiendo casi de cero y viendo al tiempo cómo se iba haciendo improbable. Así supimos desde temprano, aunque con la prisa de los jóvenes, que deberíamos ser corredores de fondo si no queríamos estrellarnos. Y si yo fuera un poeta griego clásico, blasfemaría contra los hados por haber truncado tan pronto su trayectoria. ¡Tan cordial y tan brillante era Nando para sus amigos y tan poco visible y tan poco valorado era Estévez para el entorno institucional! Nada nuevo, en cualquier caso, como suele ser habitual en el (mal)trato a los mejores de nuestras Islas.

A MISTADES VIRTUOSAS

Decía al inicio que tres elementos entrelazados me unieron a Fernando Estévez: el “amigo”, la “aventura” y el “pensar”. Las amistades eran para Fernando Estévez un don. Asuntos entre «dos marchando juntos», según recogió Aristóteles de la *Ilíada*. El primer gran teórico de la amistad, como tantas veces ha subrayado Emilio Lledó, escribió que los seres humanos «están más capacitados para pensar y actuar» si tienen amigos. Como es sabido, el Estagirita distinguió tres especies de amistad, una —la fundamental— asentada en la virtud, y otras dos —más bien accidentales— basadas en el placer o en el interés. La primera sería el modo superior de ser, de pensar y de actuar. Algo así como un exceso que se logra de forma muy escasa y requiere una mutua elección. En efecto, las amistades auténticas no pueden ser muy numerosas, porque exigen llegar a conocerse bien y tener una cierta

conformidad de caracteres, por lo que no son nada fáciles de cimentar, como todos sabemos.

La verdadera amistad —decía también Aristóteles— se fundamenta en la igualdad, exige semejanza, crea comunidad. De ahí que aun siendo diferentes, la amistad y la justicia se parezcan, puesto que la comunidad ética de amigos forma parte de la comunidad política de los justos. Si las amistades éticas se fundasen, por el contrario, en el mero interés o en el placer, serían modos de ser de escasa duración, porque la igualdad se rompería más pronto que tarde. Sin embargo, las amistades virtuosas además de laborar de suyo por el mutuo bienestar, resultan de hecho agradables y útiles. Y así era la amistad para Fernando Estévez. En nuestro tiempo de modernidad tardía, con el predominio actual en Occidente de las individualidades hipertrofiadas, habría que incorporar a esos valores —a mi juicio— algunos más, como el reconocimiento del pluralismo entre los amigos y amigas y la disposición a la razonabilidad en la ciudadanía democrática. Dos disposiciones, por cierto, pluralismo y razonabilidad, que distinguían también a Estévez.

Permítaseme añadir algunos rasgos más que en mi opinión le caracterizaban, al margen de lo realmente decisivo: que Fernando Estévez a fin de cuentas fue una persona buena y una persona justa. Nos llegamos a conocer bastante bien y compartíamos alguna semejanza de caracteres: tendencia a la introversión y cierta timidez (quizá menor la suya que la mía, aunque a algunos sorprenda), insaciable pasión por el conocer, poco aprecio por el narcisismo compulsivo, los dobles lenguajes y la verborrea banal, gustos musicales parecidos (*Cream*, *Blood, Sweat and Tears*, Eric Clapton y Steve Winwood, entre otros muchos). Durante años salíamos en un grupo amplio de amigos y amigas, hacíamos acampadas, bajábamos a los Carnavales santacruceros... pero sólo si no quedaba otro remedio. Por cierto, era un atleta de condiciones naturales sorprendentes, buen jugador de baloncesto y tenis, e imposible de ganar al *squash*.

Pero también tenía algunos rasgos de personalidad de los que me hallaba lejos, empezando por su serenidad, que ya hubiera querido para mí. A Fernando Estévez no se le conocía el “no” ante ninguna sugerencia o propuesta formulada con entusiasmo. Para no llevar la contraria y frustrar a su interlocutor, siempre asentía, aunque luego —todo hay que decirlo— se descolgaba de aquello que no iba con él. Se trataba entonces de un “sí, pero no”, crucial en la ética del respeto, que se situaba en las antípodas del “no, pero sí” de los aduladores del poder. En los debates en grupo sobre todo escuchaba, a veces preguntaba mayéuticamente; y nunca le vi en la confrontación abierta con nadie y menos en el cuerpo a cuerpo a garrotazos goyescos. Lo suyo era la inteligente introducción de nuevas informaciones e ideas, o de interesantes ángulos y perspectivas. Y en todo caso, siempre la ironía antes que el sarcasmo. Nunca la pedantería, la vanidad y la humillación del contrario. Incluso era capaz de soportar la injusticia antes que cargar justicieramente contra el injusto. Exagerando sólo un poco, diría que desde Sócrates pocas veces se han encontrado personalidades similares, tan atemperadas, puesto que hasta Jesucristo —según relatan los Evangelios— llegó a entrar al Templo de Jerusalén látigo en mano. En fin, ¡qué suerte la nuestra, la de unos pocos y la mía! Porque así fue la valiosa amistad que nos brindó Fernando Estévez.

A VENTURAS PRESENTISTAS

Dije que nuestra amistad era una aventura. En efecto, para Aristóteles, los amigos son «compañeros de navegación», esto es, camaradas de viaje, amigos de aventura. ¿En qué consistía para Estévez esa aventura? La suya era la aventura de los insertos, en cuerpo y espíritu, en el tiempo social. Me explico. Vivía el presente como un camino abierto e incierto. De manera consciente quería hacer camino —su camino— al andar, como dijo Machado. No en vano había sido lector juvenil del Nietzsche más voluntarista y transvalorador, con cuyo irracionalismo —sin embargo— no podía comulgar. Era más que vitalista, presentista. Porque el tiempo pasaba por él ansioso de explicación, ansioso de comprensión y de interpretación de lo que sucedía en el mundo. Para transformarlo

(como había dicho el clásico), pero sin embargo con un escepticismo cada vez mayor, sin esperar nada a cambio (como exigía el « pesimismo» de la inteligencia gramsciano).

Sin embargo, sobre la concepción que teníamos del presente he de hacer algunas precisiones, máxime cuando hablamos de uno de los renovadores de la antropología canaria. El presentismo se puede entender de diversas maneras. Una de ellas, la más trivial —y obviamente errada— es aquella que cree que se puede vivir cada presente en desconexión completa de su pasado y de su futuro: «el pasado no importa», « el futuro no existe», *carpe diem*. Es una concepción que en los tiempos medios y largos suele terminar cobrándose las facturas vitales pendientes. Sin la dimensión temporal (al igual que ocurre sin la dimensión espacial) la identidad no puede existir.

Otra es una concepción más tradicional, compartida por algunos historiadores —y muy criticada por Fernando Estévez en *Indigenismo, raza y evolución*—, en la que las concepciones del presente que cada uno habita se trasladan sin más a un pasado que además se considera dogmáticamente inmutable. Es decir, los usos e ideas científicas y políticas del tiempo del investigador se retroyectan a los acontecimientos y estructuras de otras épocas, de forma subrepticia e inconsciente, sin que ni siquiera el investigador llegue a advertirlo. Para Fernando Estévez los ejemplos favoritos de estas erróneas concepciones científicas —después de mucho investigar y reflexionar— fueron dos: la traslación acrítica de la ideología ilustrada del “buen salvaje” al estudio de los indígenas de las Islas (convertidos así en “buenos guanches”), y la impregnación del pensamiento antropológico canario de la segunda mitad del XIX con la raciología científica proveniente de la Europa del XVIII y primera parte del XIX. Se trataba de actitudes erradas que aún se pueden encontrar en la actualidad, con problemas añadidos[9].

Pero hay un tercer presentismo. Es el que cultivaba Fernando Estévez, a mi juicio, negando los dos anteriores en sus diferentes formatos. Es decir: sabiendo que —primero— todo presente se

conforma en un espacio social que tuvo pasado y tendrá futuro; y sabiendo que —segundo— el investigador es portador de la cultura de su tiempo, pero que no debe transponerla sin más a las culturas de las épocas que estudia (y menos conformar su propia cultura importando mitologías o concepciones erradas de otras épocas); de modo que —tercero— el presentismo defendido por Estévez busca reconstruir las realidades pasadas con un equipaje bien distinto. Me refiero a los nuevos marcos teóricos e ideológicos disponibles en la investigación y en el conocimiento de cada presente, concebidos en toda su potencia conceptual, heurística y metodológica, pero sin prejuicios y dogmatismos, con toda su relatividad y la clara conciencia de que con el paso del tiempo su anquilosamiento y caducidad es en gran parte muy probable. No en vano, Pierre Vilar escribió, dirigiéndose a generaciones como la nuestra, que comprender el pasado sin conocer el presente es imposible.

[9] Algunos investigadores academicistas tradicionales, básicamente positivistas, tienden a retroproyectar —sin saberlo— la ideología política estándar del presente en el que viven hacia el pasado que estudian, contaminándolo de forma acrítica. Pero por otra parte, hay también algunos investigadores aficionados con cierto predicamento que a la vez son proclives a conformar sus concepciones ideológicas del presente aceptando los mitos románticos de un pasado imaginario. Es otro tipo de contaminación. No son solo tradicionales, sino tradicionalistas, en sentido estricto, aunque a veces resulten políticamente incorrectos. Entre unos y otros logran que la identidad canaria del presente cojee en su relación con un pasado histórico que se nos presenta distorsionado de una u otra forma. Estévez no sumía estas concepciones.

Decía Fernando Estévez al respecto: “Tenemos la ilusión de que el pasado está ahí, a la espera de ser desvelado. Pero no podemos descubrir lo que no existe. No hay pasado por descubrir. Siempre lo construimos y reconstruimos, socialmente, desde el presente”. A lo que, estando de acuerdo, le añadía por mi parte: “El futuro, al igual que el pasado, no es más ni menos que una construcción de cada presente, de los presentes situados (…) que a su vez también en el aquí y ahora son construidos, aunque lo hagamos [la construcción del presente] con materiales distintos a los que usamos para fabricar los futuros aún por venir o los pasados ya idos”. Como ambos convenímos, no hay simetría ontoepistémica entre pasado y futuro, siempre entrelazados en cada presente, porque el *pasado* se construye con los materiales de la memoria y el recuerdo, el *futuro*

con los de la imaginación y el anhelo, y el *presente* con los materiales de la acción y la vivencia.

Todo eso es un resumen de algunas reflexiones del diálogo que mantuvimos a lo largo de varias décadas sobre la naturaleza constructiva del tiempo social —que fueron publicadas por Fernando Estévez en el libro colectivo que llevó el significativo título de *El pasado en el presente*. No en vano, queríamos transformar democráticamente la realidad social, es decir, transformar el presente en su constante dinamismo y en su potencia constituyente de pasado y futuro. El presente, pues, siempre el presente. La sede de las identidades espaciotemporales, de la identidad existencial, sin oscuros esencialismos quietistas. Y queríamos transformarla con los pies en su suelo nutricio, comprendiendo nuestro específico pasado de dominación colonial y anticipando un futuro de ciudadanía emancipatoria, con la mirada dirigida hacia horizontes de mejor democracia y justicia. ¿Puede sorprender que terminase siendo profesor de Historia de la Antropología y empezase siéndolo de Antropología Cultural y Política, mientras que por mi parte empezase enseñando Filosofía de la Historia y Sociología del Conocimiento para terminar dando clases de Filosofía de la Política, la Democracia y la Justicia?

En fin, no viene a cuento profundizar más en esta otra entreverada vertiente de la actividad de Fernando Estévez, la vertiente política (puesto que, dicho sea entre paréntesis, la política en sentido amplio es la actividad que permite —como señalé— que a través de nuestras vivencias y acciones colectivas en ámbitos concretos se pueda precisamente unir el presente con el futuro). Sólo permítaseme que consigne que la suya fue una actividad muy intensa desde 1974, con veinte años, hasta al menos 1980. Y más “relajada” en los años siguientes (lo que es un decir: milicia, clases, tesina, tesis, oposiciones, publicaciones…, un cúmulo muy difícil de sobrellevar). Aun así, su compromiso social no cesó nunca, como queda ilustrado en su apoyo —por ejemplo— a la lucha por la conservación del poblado marinero de Cho Vito, presentando el informe sobre sus valores etnográficos y paisajísticos, en el 2006.

Estévez fue, por tanto, un activista social y político a su pesar, por razones estrictamente morales, contra la dictadura y frente al pensamiento dogmático, en la práctica y en la teoría, sin ambiciones de poder, mesurado y sereno. Aunque en el tiempo largo de las trayectorias vitales completas haya de ser considerado sobre todo por lo que ejemplarmente fue, un estudioso investigador con ideas muy sugerentes y creativas, en las que la política (en su sentido más noble) siempre estuvo presente, directa o indirectamente, al menos como autoconciencia que duda y se interroga. Su juvenil trabajo socio-cultural en los altos de La Orotava, a primeros de los setenta, en plena dictadura, fue el antecedente claro de su inmediato interés por la actividad política y la práctica antropológica, partiendo luego hacia la filosofía y las ciencias sociales (la Antropología, en particular) y la historia (la Historia de la Antropología y la Historia de la Antropología Canaria, en particular).

Así como nunca presumió de su compromiso social, tampoco lo negó. Quiero dejar constancia aquí de que a finales de los setenta le solicité y me confeccionó unas primerizas notas históricoantropológicas para el apartado “La etnia canaria tiene unas características propias” de la ponencia congresual “Pasado y presente de la nacionalidad canaria”, que debatimos en mayo de 1980. Eran unas breves anotaciones que resultaron ser otro nítido antecedente de sus preocupaciones antropológicas sobre lo étnico, que luego se fueron plasmando en diferentes trabajos posteriores (por ejemplo, en muchos de los recogidos en este libro) y en la propia tesis doctoral de 1985 (dedicada al examen y valoración crítica del pensamiento antropológico canario heredado).

Años después me comentó —con razón— que había aspectos conceptuales de aquel texto que no estaban bien formulados, puesto que fundíamos y confundíamos lo étnico y lo ciudadano en relación a la nacionalidad canaria. En efecto, su acelerada maduración y su inquieta posición crítica y teorizadora, siempre metodológicamente “a la contra”, se la aplicaba a sí mismo antes que a nadie: los etnocentrismos, del tipo que fuesen, no se sostenían en ningún caso para identificar y diferenciar la

particularidad canaria. Basta ver sus observaciones sobre cuestiones que son tanto del pasado histórico como de la actualidad política, visibles incluso en algunos de los esclarecedores títulos de este libro: descubrir a los guanches… pero estudiar a los canarios; mundo aborigen… pero identidad canaria; etnicidad… pero nacionalismo; identidad… pero sin oscurantismo; centro… pero periferia, guanches… pero magos, turistas e inmigrantes; guanches… pero como fantasmas modernos; etcétera.

Y esa actitud de permanente apertura fue la que le permitió, cuando otros deciden dar por terminado su viaje creativo, seguir reembarcado en su vieja aventura antropológica, ampliada a la antropología del turismo y de la alimentación, y a la vez embarcarse en nuevas aventuras con nuevos compañeros de navegación, como decía Aristóteles, en este caso sus amigos del patrimonio, los museos y las exposiciones antropológicas, siempre aportando enfoques muy renovadores. Y todo ello sobresaturado con unas cargas docentes cada vez más absurdas y abrumadoras.

P ENSAMIENTO DESAFIANTE

En cualquier caso, el pensar como una indagación esforzada, como un continuo desafío desde un virtuoso modo de ser. Primero, en línea con la pretensión de que la Antropología se convirtiese en una ciencia indiscutida (puesto que en las facultades de Filosofía se cultiva la Antropología Filosófica), al terminar su carrera Fernando Estévez había buscado en el materialismo cultural de Marvin Harris la teoría científica fuerte que inicialmente anhelaba, aderezada además con su correspondiente Historia. Aquella memoria de licenciatura de 1982 creo que fue para Estévez un punto de saturación, un punto de inflexión y de no retorno a la Antropología como ciencia más dura que madura. Porque sabía que las distinciones absolutas entre ciencia y filosofía, y entre ciencia e ideología, al estilo del Althusser de entonces, por ejemplo, eran ciertamente simplistas y no se sostenían.

Así, la inmersión en la pluralidad de teorías científico-sociales, examinadas tanto sincrónica como diacrónicamente, a la luz de

metapreguntas científico-filosóficas previas (que no es habitual que se hagan los científicos, por lo general volcados en sus investigaciones) como: ¿qué es sociedad?, ¿qué, historia?, ¿qué, ciencia?, y tantas otras, le permitió encontrar y construir una nueva línea de investigación mucho más compleja y acorde a sus querencias y matizaciones, a sus intuiciones y razonamientos. La nueva filosofía de la ciencia, de los sesenta en adelante (como delata el primer capítulo de su tesis doctoral), le ayudó a someter a crítica —en una original lectura de nuestros clásicos (desde el ilustrado Viera y Clavijo hasta los evolucionistas Chil y Naranjo y Millares Torres, pasando previamente por el romántico Berthelot)— el pensamiento antropológico canario del XVIII y XIX en relación al coetáneo pensamiento europeo.

De esta manera, Fernando Estévez se hizo a sí mismo un antropólogo y un historiador, un científico refinado y un sabio, con una decisiva formación científico-filosófica. Empezó estudiando y licenciándose en Filosofía y recurrió siempre al filosofar en sus especializaciones científicas. Porque parafraseando a Ulises Moulines, cuando los antropólogos hacen Antropología son antropólogos, pero cuando reflexionan sobre lo que es la Antropología entonces filosofan, hacen Filosofía de la Antropología. Y lo mismo ocurre con los historiadores, etcétera. Las demarcaciones absolutas entre Ciencia de la Antropología y Filosofía de la Antropología, o entre Ciencia de la Historia y Filosofía de la Historia, no le parecían sostenibles.

Cuando los que luego seríamos colegas universitarios avanzamos desde el pensamiento conjunto hacia la especialización académica, tan diversificada como es en la actualidad, se fueron creando evoluciones del pensar tendentes, como es natural, a la dispersión. Empezábamos a no saber qué problemáticas y qué teorizaciones nos preocupaban y ocupaban, dada nuestra cada vez mayor especialización personal. Decidimos entonces, a finales de los ochenta, crear un seminario interdisciplinar al que llamamos Tyscan, acrónimo de Teoría y Sociedad Canaria, en el que junto a Fernando Estévez participamos otros investigadores afines a los que nos unía

también la amistad. Se trataba de aceptar como inevitables nuestras crecientes especializaciones en filosofía, sociología, antropología, psicología y, en ocasiones, economía, pero haciendo puestas en común desde lo que cada uno trabajaba, buscando elementos compartidos de transdisciplinariedad. Así, el seminario Tyscan se reunió mensualmente en varias etapas, desde los primeros noventa hasta 2012, con su presencia permanente.

En una de las últimas sesiones, reunidos en la Casa Lercaro precisamente, Fernando Estévez nos expuso algunas de sus muy imaginativas ideas sobre las "fantasmagorías", resultado —si no recuerdo mal— de su doble indagación sobre las aplicaciones industriales, artesanales y artísticas de la óptica del XIX y sobre el análisis del "fetichismo" de las mercancías realizado por Marx en el libro I de *El capital*, interpretado a través de la heterodoxa lectura "espectral" realizada por Jacques Derrida. Había una razón urgente: la preparación de *Fantasmagorías. La presencia de lo ausente*, una de las más imaginativas exposiciones que organizó para el Museo de Historia y Antropología instalado en la Casa Lercaro, en La Laguna. La exposición, de abril/mayo de 2013, estuvo acompañada por un ciclo simultáneo de conferencias y cine, cuya última sesión *Espectros del imperio* incluyó la conferencia de Estévez *Exprimitivos y fantasmas coloniales*, que se anunció con un texto que no dudo en atribuirle y que de forma significativa decía:

La costumbre de no reconocer la contemporaneidad de los "otros", de considerar que todos aquellos a los que hemos denominado salvajes, primitivos o indígenas viven atrapados en el pasado, ha tenido como arrogante y cruel consecuencia la negación de su presente. Pensamos además, que si no tienen presente, tampoco han de tener futuro; y, como ya no queda nada de sus culturas primigenias, extinguidas o desarticuladas tras siglos de colonialismo, su único destino no parece ser otro que convertirse en "exprimitivos".
Ahora, "autoexotizándose", se representan a sí mismos como primitivos en los variados escenarios de la industria turística. En esas escenificaciones, su presente, de carne y hueso, se amalgama

con las memorias olvidadas y reprimidas de su pasado colonial, con lo que su existencia cobra así una dimensión fantasmagórica.
El pasado colonial aparece y desaparece una y otra vez, pero como un espectro que constantemente interpela sobre lo que ha sido marginado, excluido, destruido, de todas esas culturas. Esos espectros son, por tanto, políticos, expresiones de la resistencia indígena que amenazan con desestabilizar las espacialidades y temporalidades del colonialismo. Pero considerándolos solo fantasmas, espíritus, corren también el peligro de ser instrumentalizados para, cínicamente, volverles a negar su presente, para relegarlos eternamente al pasado.

Se trataba de una síntesis de gran valor. Los indígenas canarios son remitidos a su auténtica otredad, denunciando la crueldad colonial sufrida, de modo que su ausencia se convierte en un una presencia fantasmagórica en la actualidad, una presencia resistente que nos interpela y nos interpelará siempre, aunque con el riesgo cierto de volver a ser continuamente espectralizados.

Después de fracasar a finales de 2014 en el intento de abrir una nueva etapa del seminario Tyscan (no en vano, los investigadores del inicio portábamos en nuestra mochila un cuarto de siglo más de edad), se publicó en 2015 “El guanche como fantasma moderno”, un trabajo valiosísimo que se recoge en este libro. Estévez me envió el borrador, ya en corrección de pruebas, que suscitó, no obstante, que se lo remitiese con más de una veintena de comentarios en los márgenes, con matices secundarios de muy diverso tenor, en un breve pero apasionado intercambio de opiniones por correo electrónico, con la satisfacción mutua de comprobar que seguíamos de acuerdo en lo fundamental y en casi todo lo accesorio (algunas de aquellas sugerencias creo que las incorporó al texto definitivo). No procede aquí dar cuenta de esa correspondencia centrada en el refinamiento de la conceptualización de la idea esteviana (o esteveziana) de *fantasma*, entendida como la «presencia de una ausencia» (en desplazamiento y concreción de la idea de «presente de un pasado»), así como centrada también en incorporar a otros pensadores relevantes para continuar y ampliar la labor.

Porque —como le comentaba a Estévez— pensaba “robarle” la idea de *fantasma* para su posible aplicación a otras realidades. Por ejemplo, a la realidad de la idea de pueblo, que en la discursividad de las sociedades democráticas y no democráticas actuales suele ser también la «presencia de una ausencia», un fetiche muy sobado pero sin cuerpo político real. Con la diferencia de que mientras ya no es posible hacer, en nuestro caso, que los indígenas canarios tengan una presencia que no sea solo espectral y fantasmagórica en el presente, sí es posible que la ciudadanía canaria algún día se constituya en pueblo, en cuerpo y en espíritu, como sujeto político democrático, con presente y futuro de hegemonía emancipadora. Aunque incierta, por definición.

En fin, la identidad canaria ya solo puede ser considerada una identidad mestiza desde el punto de vista etnocrático, como nos está mostrando a pasos agigantados la nueva arqueología y la nueva antropología, pero puede llegar a ser una identidad nacional descolonizada y no dependiente desde el punto de vista democrático. Una identidad que no esté grabada con el escalpelo del dolor y sufrimiento que desde siempre ha atenazado a las mayorías canarias despojadas por una sucesión histórica de desalmadas élites de poder, internas y externas. Pero este es ya otro cantar, un desafío para el que Estévez nos ha dejado nuevas bases y orientaciones que será obligatorio tener en cuenta. Por ejemplo, cuando nos dejó dicho que:

la arqueología y la antropología podrían contribuir a no obsesionarnos con buscar nuestras esencias, sino a entender que estamos siempre en un continuo proceso de llegar a ser. De que no se trata de saber de dónde venimos para saber quiénes somos, sino que determinando lo que somos entenderemos mejor de dónde venimos y, en definitiva, aceptar que conocer el pasado es tan incierto como averiguar el futuro. No tenemos unos orígenes que, si los conociéramos, sabríamos quiénes somos; por el contrario, es decidiendo quiénes somos lo que determina el pasado que aceptamos. Y en tanto lo que somos cambia en función de nuestras interacciones con otros pueblos, culturas y condiciones económicas

y sociales, así también cambiará la visión que tendremos de nuestro propio pasado. ¿O es que una buena arqueología y una buena política, de naturaleza democráticas ambas, han de estar incapacitadas para adoptar de consuno un programa científico-político y político-científico como el apuntado?

E VOCACIÓN CAPITULAR

En los últimos meses de su vida mantuve una postrera conversación por wasap con Fernando Estévez, a intervalos semanales, sobre lo que llamé una filosofía o antropología del dolor. Le insistía en la dificultad para pensarlo, debido a su intransferible realidad, y, aun así, le subrayaba la necesidad de conceptualizarlo, desde sus bases neurológicas, como también le exhortaba a cultivar virtudes como el coraje y la templanza, para mantener la lucidez (sin la que no puede haber autoidentidad, la auténtica identidad de los sujetos). Un día me contestó: «De acuerdo, pero ¿qué pasa cuando el intransferible dolor propio genera en otros, sin intencionalidad alguna, un dolor que tampoco se puede evitar?». Me quedé sin palabras para responderle. Una vez más tenía razón. Así es la identidad humana. Esa era la identidad existencial del Fernando Estévez auténtico, el que lúcido hasta el final se preocupó siempre más por los suyos, más por los demás, que por sí mismo.